


VETUS & TESTAMENTUM NOVUM
DEI SUB NUMINE VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY



Ueber den Einfluss

der

palästinischen Exegese

auf die

alexandrinische Hermeneutik

von

Dr. *Z. Frankel*

Leipzig, 1851.

Verlag von Joh. Ambr. Barth.

Ueber den Einfluss

der

palästinischen Exegese

auf die

alexandrinische Hermeneutik

von

Dr. *Z. Frankel*

Leipzig, 1851.
Verlag von Joh. Ambr. Barth.

Vorwort.

Die gegenwärtige Schrift schliesst sich enge an meine „Vorstudien zu der Septuaginta“ (Leipzig 1841. Vogel) an. Ich habe den Plan, den ich mir daselbst §. 40 gleichsam als Directionslinie der Forschung über die Septuaginta und die Targumim entworfen hatte, aufgegeben: theils war der Entwurf zu weit angelegt für diesen einzelnen Zweig der Exegese, theils lastet noch die Ungunst der letzten Jahre zu sehr auf der Wissenschaft, als dass grössere literarische Arbeiten mit Aussicht auf Verleger und Leser hervortreten könnten. Ich habe daher nach einem viel kleinern Massstabe die Arbeit wieder aufgenommen; die vorliegende Schrift verbleibt nur beim Pentateuch und bildet gleichsam den praktischen Theil der Vorstudien: diese enthalten die Theorie, hier wird die Anwendung gegeben, die nun wohl auch für die anderen Theile der Septuag. nicht schwer zu finden sein wird. Ueberhaupt mahnt die Kürze des menschlichen Lebens, dass unaufhaltsam nach einem grossen Ziele gestrebt werde und der Geist sich nicht durch manches Einladende, das auf dem Wege dahin ihn zu manchen Abwegen verlockt, von diesem Ziele abbringen lasse. In dem Vorworte zu den Vorstudien bezeichnete ich die Entwickelungsgeschichte der Halacha als Ziel und Inhalt meiner Strebungen, die Studien über die Septuaginta sollten hierzu nur als Hülfsmittel dienen. Manche dringende Zeitfrage lenkte seit dem Erscheinen der Vorstudien meine literarische Thätigkeit auf andere Gebiete; auch dort habe ich zwar den leitenden Gedanken nicht verloren und es liefen die Radien stets zu diesem Mittelpunkt zurück; doch muss nun der Zweck

ernstlich festgehalten werden, und ich hoffe ihm durch eine bald zu veröffentlichende „Einleitung in die Mischna“ näher zu kommen.

In der gegenwärtigen Schrift habe ich manchen Gegenstand, dem ich früher eine besondere Abhandlung widmen wollte, mit in den Text verwebt oder ihn in kurzen, dem Texte angefügten Noten besprochen. So finden sich hier mehrfache Bemerkungen über Onkelos, über die späteren drei griechischen Uebersetzer: Aquila, Symmachus, Theodotion, und über die Nichtidentität des Onkelos und Aquila. Auch der Samaritanische Pentateuch ist an mehren Stellen beleuchtet worden; in den Zusätzen zu Ende dieses Werkes ist in Kürze niedergelegt, was ich früher in einem „Excurs zum Samarit. Pentat.“ zu geben gedachte. Ueber diesen Punkt ist überhaupt Kürze am rathsamsten, da die um vieles besonnener und nüchterner gewordene Kritik auf diese Frage nur wenig Gewicht mehr legen dürfte. — Dass ich in diesen Zusätzen einen kleinen Beitrag zu der Religionsgeschichte der Samaritaner geliefert, wird, wie ich hoffe, da hierdurch über manche dunkle Partie einiges Licht verbreitet wird, nicht ungünstig aufgenommen werden. Doch hielt ich mich auch hier in den engsten Grenzen. Sowohl *S. de Sacy* in seiner Uebersetzung der samarit. Briefe, als *Gesenius* in der Abhandlung *de Samaritanor. Theologia* haben manche Stelle unrichtig aufgefasst; bei de Sacy konnte ich nur an den einschlagenden Citaten, bei Gesenius gar nicht verweilen. Nur dieses sei erwähnt, dass die Strophe in den samarit. Gesängen: חתב עלינן וסלח von Gesenius (p. 45) durchaus verfehlt wiedergegeben ist mit: „Conversor (i. e. Messias) nobis (instat), et condona.“ Gesenius erblickt in diesem חתב die bei den Samarit. gewöhnliche Benennung für den Messias, und setzt auch ganz unbedenklich „instat“ zu, während doch hier ein anderer ganz einfacher Sinn sich zeigt, nämlich: שוב עלינו וסלח. In den hebr. Gebeten ist diese Formel (mit אלינו, für das der Samarit. ungenau עלינן hat) nicht

selten; und חחב für שוב ist, wie Gesenius selbst früher bemerkt, bei den Samarit. nicht ungewöhnlich. — Uebrigens dürfte das eigentliche התחב oder השהב, wie die Samarit. den Messias benennen, auf die Radix חאב und שאף (über die Verwechselung dieser Buchstaben bei den Samarit. sind die Zusätze zu vergleichen) zurückzuführen sein. התחב und השהב lautet: התחיב, השהיב; und ist eine apocopirte קטיל-Form; die Apocope wahrscheinlich durch die öftere vulgäre Aussprache erzeugt. Eine Apocope muss hier überhaupt in jedem Falle angenommen werden; denn gesetzt es wäre die קטל-Form (wie Gesenius, aber in einem andern Sinne, meint), so geben doch die Samaritaner — vgl. Zusätze — auch קטל stets plene. התחיב und השהיב also der Erwünschte, Ersehnte: und dieses ist, ohne von fern abgeholte Deutung, eine ganz entsprechende Benennung für den erwarteten Messias.

Ich habe noch Einiges über die von mir als unechte Bestandtheile der Septuag. bezeichneten Stellen zu erwähnen. Vielleicht dürfte Manches zu gewagt erscheinen; es haben sich mir aber selbst Stellen, denen ich nicht mit ganzer Gewissheit die Echtheit absprach, als unecht erwiesen. So habe ich S. 67 das αὐτὸν und καὶ ἔταξε Genes. 3, 24 nur bezweifelt; aus Philo de Cherubim p. 109 ist aber offenbar, dass die ihm vorliegende griechische Uebersetzung ganz dem masor. Texte entsprochen habe. Er sagt: „καὶ ἡ φλογίνη ῥομφαία καί τὰ Χερουβὶμ ἀντικρύ (soviel als ἀπέναντι) τοῦ παραδείσου τὴν οἴκησιν ἴσχει“, und gibt sich viele Mühe, dieses ἀντικρύ bei den Cherubim nicht als ein „Gegenüberstehen“, sondern als ein „Stehen vor“ (ἐναντίον) wie bei Abraham (Genes. 18, 22), zu erklären. Aber nach dem heutigen Texte der Septuag. beziehet sich ἀπέναντι auf Adam und nicht auf Cherubim! Philo hatte also vor sich: κ. ἐξέβαλε τὸν ’Αδὰμ κ. κατῴκισε ἀπέναντι (ἀντικρὺ) τ. παραδ. τ. τρυφ. τὰ Χερουβίμ ff. Das Citat zu Anfang de Cherubim entspricht zwar ganz dem heutigen Texte der Septuaginta; rührt

aber, wie in diesem Werke mehrmals bemerkt wurde, von unvernünftigen Abschreibern her. — Ebenso ist auch aus Leg. Alleg. p. 75 zu ersehen, dass Philo die im Werke S. 54 als Zusätze bezeichneten Stellen: λέγουσα ἐκ ff. Genes, 19, 37. 38. nicht gekannt, da er Ἀμμονῖται erklärt: οἱ ἐκ τῆς μητρὸς ... φύντες. — Dass hingegen, wie S. 56 bemerkt wurde, Philo den Zusatz Genes. 34, 4 gelesen, ist aus dem ganzen Zusammenhange Leg. Allegor. p. 65 (so muss es heissen: „p. 71" ist verdruckt) offenbar; es ergibt sich aber auch bei näherem Eingehen das., dass Philo εἰς σήμερον ἡμέρας gelesen, und wolle der Leser gefälligst das bei uns S. 56 Anmerk. f. angeführte σήμερον ταύτης verbessern.

Mehres über Citate Philo's, so wie über dessen in dieser Schrift öfter berührte Exegese hoffe ich, so der Höchste Kraft verleihet, in einer Monographie „Philo und Maimonides" dem gelehrten Publikum zu übergeben.

Dresden, im Februar 1851.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

(In diesem Verzeichniss sind nur die bemerkenswertheren Verse hervorgehoben. Die Verszahl ist nach dem masoret. Text.)

E x o d u s.

L e v i t i c u s.

§. 25. *Philosophische Exegese:* 21, 17 u. a. 24, 15. 16. Philo irrt. 16, 8 (S. 130—133). — §. 26. *Halachische Exegese.* — Priesterliche Halacha: 1, 5. 6 ff. 2, 14. (Anmerk.: Onkelos.) — Die Opfer. — Ueber 3, 10. — Ueber K. 13. 21, 4. 11. 9. 20 (S. 133—149). — §. 27. Nichtpriesterliche Halacha: 11, 14. 18, 11. 19, 27. 22, 28. 27, 2. 25, 29. Alexandr. Kalender. — Zeitverhältniss: 19, 18. 18, 21. 19, 19. 26. 24, 4. Beziehung der Palästiner und Alexandriner zum Oniastempel. — Anderes Antiquarische. 9 (so muss es heissen; im Text ist verdruckt „19"), 1. 10, 6. נדה (S. 149—160).

§. 28. *Glosseme:* 4, 5. 22. 10, 14 u. a. 15, 3. 17, 3. 4. (Anmerk: der Samarit. Pentat.) 25, 5. 11 u. a. — *Diaskeuasten:* 1, 10 u. a. 7, 2. 8, 28. 31. 13, 11 u. a. — *Abschreiber:* 5, 2. 4. 5. 25. 6, 20. 7, 16. 33. 8, 34 u. a. (S. 160—166). — §. 29. Ueber die Abweichungen 5, 11. 7, 29. 36. 38. 13, 9. 31. 15, 23. 16, 34. 26, 41. 27, 21. — Andere Punctation: 6, 2 u. a. (S. 166—167.)

Numerus.

§. 30. Die Version aus mehren Uebersetzungen zusammengeflossen. Widerspruch: 14, 28. 35, 34 u. a. — Abholen von anderen Vertenten: 5, 27. 9, 5 u. a. — Abweichungen vom masor. T: 1, 44. 45. 3, 9. 23. 34. 36. 37. 4, 7. 14. 27. 38. 42. 49. 7, 88. 8, 7. 8. 11, 26. 12, 9. 13, 11. 23. 29. 14, 12. 14. 16, 15. 20, 19. 27, 21, 5. 14. 26. 28. 30. 22, 13. 39. 24, 6. 7. 8. 18. 22. 24. 25, 5. 26, 41. 47. 50. 57. 32, 32. 38. 33, 32. 33. 45. 54. 34, 6. 9. Abweichende Punctation: 16, 5. 21, 17. 23, 18. 24, 17. 31, 6. — Diaskeuastisches Streben: 4, 3. 35, 4. (Anmerk.: Ueber Ausgleichen der Zahlen in der Septuag.) — Contractionen. — Spätere und eigenthümliche Ausdrücke: 25, 2. 19, 2 u. a. — Häufiges Aramäisiren. — Eigennamen als Appellativa (S. 167—176). — §. 31. Bessere Stellen: 4, 15. 23. 8, 7 u. a. (Anmerk.: Theodotion.) — Der Vertent nicht ganz genau: 3, 23. 5, 18 u. a. — Erklärender Zusatz: 4, 8. 6, 27 u. a. — Manches Wort des masor. T. fehlt: 13, 23. 19, 4 u. a. — Spuren von Eile: 1, 4. 3, 6 u. a. — Unwissenheit: 16, 13. 18, 9. 21, 14 u. a. — Combination: 6, 3. 11, 32 u. a. — Künstelei: 4, 18 u. a. — Uebertragung aus dem Leben: 15, 38. (Anmerk.: Onkelos כרוספדין). 10, 2 u. a. (S. 176—181).

§. 32. *Anthropom. vermieden:* 3, 16 u. a. 23, 19. — Messianische Anspielung: 24, 7. 17. Variante V. 7. (Anmerk.: Die Messiasidee in Alexandrien viel früher als in Palästina ausgebildet.) — 24, 24. (Anmerk.: Leseart איטליא Jonathan Ezechiel: 27, 6). (S. 181—185).

§. 33. *Glosseme:* 4, 14. 6, 7. 8, 2. 3. 11, 18. 12, 12 u. a. 31, 3. 32, 23 u. a. — *Diaskeuasten:* 1, 2. 53 u. a. 14, 18. 23. 17, 18 u. a. — *Abschreiber:* 3, 40 u. a. 5, 20. 9, 4. 6. 15, 14. 21, 11. 26, 27. 34, 11. (S. 185—190).

§. 34. Philo's Schriften. — Tragen das Gepräge des paläst. Midrasch. — Citate Philo's wo zuverlässig. — Die Citate Ph. aus Numer. verglichen mit der heutigen Septuaginta. — Seine Leseart: 16, 30. 23, 19.

Deuteronom.

Zusätze.

Einleitung.

§. 1.

Wie in der mosaischen Kosmologie beim Beginne der Schöpfung „Finsterniss auf der Tiefe ruhet," so ist tiefes, dichtes Dunkel über den Beginn der nachbiblischen Literatur ausgebreitet; und noch wurde nicht das göttliche Wort gesprochen: „es werde Licht!" Und wird es je gesprochen werden, wird die Forschung je die Finsternisse verscheuchen, die die Uranfänge der jüdischen Literatur verhüllen, wird ein Strahl in diese Nebel fallen, den sie „Tag" benennen kann? Die biblische Literatur schliesst mit dem Schwanengesang des Prophetenthums (Maleachi) und einem historischen Sammelwerke (Chronik); an die Stelle der Propheten tritt nun die Belehrung im Gesetze. Was jene in gigantischen Umrissen gezeichnet, was sie mit mächtiger, Libanons Cedern erschütternder Stimme gesprochen und das dennoch von dem eigenen Zeitalter missverstanden wurde, dieses hatte durch die Schule der Leiden und Widerwärtigkeiten Widerhall und Verständigung in Aller Herzen gefunden; der Abmahnung vom Polytheismus bedurfte es nicht mehr: eine tiefe, innige Anhänglichkeit an Gott und sein Gesetz hatte sich der Gemüther bemächtigt. Aber gerade dieses Gesetz, das als das edelste Erbtheil und Eigenthum betrachtet wurde, hatte ein neues Bedürfniss rege gemacht: die Bekanntschaft, die Vertrautheit mit dem Gesetze, das besondere Eingehen und die Belehrung über dessen Ausführung. Das Prophetenthum in seinem Universalismus musste nun aufhören, das Verlangen war auf einen andern Punkt, auf specielle Belehrung im Gesetze gerichtet: der Zeit thaten mehr Lehrer denn Propheten Noth. Die Forschung (Midrasch) begann also und zwar nach der formalen Richtung: die Ausübung bildete den Lebensnerv. Für das Gesetz, als das Wort Gottes, einen Grund aufzusuchen, lag ausserhalb des Kreises des Verlangens

wie der Berechtigung; nur wie das Leben sich nach ihm normire, wie das Gesetz bewahrt und ausgeführt werde, war der eigentliche Strebepunkt der Lehrer und Lernenden: „das Wissen soll führen zur Handlung." So wurde im Hinblick auf religiöse Thätigkeit die Religionswissenschaft angebauet: in den Zeiten der Maccabäer begegnen wir schon einem mächtigen Ausbau; aber über den Ausbau selbst, über die allmälige Entwickelung, über die Geistesthätigkeit einiger, Beginn und Keim der jüdischen Religionswissenschaft und Literatur in sich schliessenden Jahrhunderte liegen keine Urkunden (die Gnomensammlung Sirach's bewegt sich auf anderm Gebiete), keine bewährte Nachricht, kein Schriftwerk vor.

Wir wenden uns daher von Palästina, auf dem diese äusserliche Todtenstille ruhet, zu einer von ihm ausgegangenen Kolonie. Ptolemäus Lagi hatte viele Juden nach dem erst unlängst gegründeten Alexandrien abgeführt, und sie bildeten daselbst eine zahlreiche Gemeinde. Hier begegnen wir einem religiösen Schriftwerke, der unter dem Namen der Septuaginta bekannten griechischen Uebersetzung der heil. Schrift. Wie ungewiss man auch über das Alter der einzelnen Bücher sei, so scheint doch dieses constatirt, dass der Pentateuch in seiner Gesammtheit nicht später als im 3. Jahrhunderte vor der üblichen Zeitrechnung, mancher Theil aber noch eher vollendet wurde (vergl. weiter §. 41). Dieses Werk, das als der erste hermeneutische Versuch auch auf dem Gebiete der allgemeinen Literatur hervorragt [a]), dient als wichtiges Hülfsmittel für die Kritik des hebräischen Urtextes; und wohl muss es dem Bibelforscher von grossem Interesse sein, die Lesearten, die den Bearbeitern dieser Version vorgelegen, mit denen des heutigen (masoretischen) Textes zu vergleichen. Es knüpft sich aber auch ein culturgeschichtliches Moment an diese Uebersetzung: ist vielleicht durch sie manches Licht in die Religionszustände jener Zeit zu bringen, kann von hier aus das geheimnissvolle Schweigen Palästina's unterbrochen werden? Liegt hier nur eine Uebersetzung oder

---

a) Vergl. Vorstudien §. 1. Dem daselbst Anmerk. *d* angeführten Sanchuniathon ist der am Hofe des Artaxerxes lebende Ktesias anzureihen. Aber seine in griechischer Sprache verfasste persische Geschichte gibt sich nicht als eine treue Uebersetzung ihm vorgelegener persischer Documente aus, und ist sie überhaupt von den Alten wegen ihrer Unzuverlässigkeit hart angegriffen worden.

auch zugleich ein Religionswerk vor? Von der Beantwortung dieser Frage hängt natürlich auch das Verständniss der Septuaginta ab, sowie auch nur hier der richtige Massstab für die Texteskritik gewonnen werden kann. Von einer Seite ist sowohl nach der damaligen geringen Stufe der Hermeneutik als dem herrschenden religiösen Geiste anzunehmen, dass bei einer Version der heil. Schrift das religiöse Element sich unwillkürlich geltend machen musste und eine völlig objective, nur an den Worten der Schrift haltende und von der religiösen Exegese der Gegenwart nicht berührte Auffassng nicht in der Macht, und wohl auch nicht in dem Willen der Uebersetzer lag. Von einer andern Seite sagt nicht nur etwa eine Ahnung, sondern eine auf festen Anzeichen und Facten ruhende Gewissheit, dass zwischen den Bekennern desselben Glaubens in zwei Nachbarländern viele Berührungspunkte obwalteten, dass Alexandrien aus Palästina, als der Quelle und Pflanzstätte des väterlichen Glaubens abgeholt, die Strömungen der in Palästina heimischen Exegese sich über Alexandrien ergossen haben. Palästina und Alexandrien einander gegenüber gehalten geben wechselseitig Aufschluss über die damaligen religiösen Bestrebungen. Palästina's reiches Material wurde zwar erst später verarbeitet, aber diese Verarbeitung selbst weiset auf einen reichen Vorbefund aus früher Zeit; Alexandrien bestätigt dieses, es bietet ein frühes schriftliches Monument, dessen innere Fugen aber mit dem Kitt palästinischer Färbung zusammengehalten, dessen tiefste Räume von dem Geiste Palästina's durchweht sind.

Die vorliegende Forschung setzt sich Alexandrien zum Ziele, sucht durch die palästinische Exegese Aufschluss zu geben über die alexandrinische Hermeneutik, deren Repräsentant die Septuaginta. Der Connex zwischen dieser Hermeneutik und jener Exegese wurde übersehen, daher die so oft verfehlte Auffassung der LXX, daher die so häufig vorgefundenen abweichenden Lesearten, die dennoch, wie ein unheimliches Gefühl sagte, keinen sichern Gewinn gewährten. Unsere Forschung verbleibt beim Pentateuch, da jene Exegese in ihm zunächst zur Geltung kommen musste, auch von hier aus die Beurtheilung der anderen Bücher nicht schwer zu finden ist, wenigstens von hier aus das Resultat gewonnen wird, dass es nicht genüge, nach Gefallen Varianten zu finden, dass die Septuaginta nicht gelesen, sondern durchlesen, nicht nach mitgebrachter Meinung aufgefasst, sondern in ihrem

eigenen Geiste erfasst sein will. Daher wird auch hier besondere Aufmerksamkeit der Aufsuchung eines richtigen Textes der Septuaginta unter den in den „Vorstudien" bezeichneten Normen gewidmet, und zugleich der Geist, der je den Uebersetzer leitete, erforscht werden.

Da die Uebersetzung des Pentateuchs von verschiedenen Männern ausgegangen ist, so wird jedes Buch nach seinen hervorragenden Momenten einzeln besprochen werden; das Resultat über Geist und Zeit der Vertenten wird sich zum Schluss ergeben.

Genesis.

§. 2.

Der Vertent der Genesis nimmt nicht nur der Reihe nach, sondern auch durch die Weise seines Uebertragens einen hervorragenden Rang unter den griechischen Uebersetzern der heil. Schrift ein. Genesis ist mit Geschmack, wenn auch nicht mit wörtlicher Treue übersetzt: der Vertent wollte offenbar sich nicht die Fesseln einer sclavischen Worttreue auflegen und bediente sich mancher Freiheit, aber man gewahrt nichtsdestoweniger häufige Spuren seines Fleisses und dass er sich seiner Aufgabe bewusst war. Doch begegnet man auch Stellen, die von Gedankenlosigkeit und auffallenden Missverständnissen zeigen, und man fühlt sich fast zu der Annahme gedrängt, es sei die Uebersetzung nicht aus einer Feder geflosseen (Vorst. §. 3), oder es haben hier spätere Hände gewaltet.

Als gute Uebersetzungen mit grösserer oder minderer Treue sind zu bemerken: 1, 9 יקוו המים מתחת השמים συναχθήτω τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ; und es ahmen ihm in diesem τὸ auch die drei späteren Uebersetzer, Aquila, Symmachus, Theodôtion (vergl. *Montfaucon Hexapla*) nach [a]). — 2, 18 עזר כנגדו βοηθὸν κατ' αὐτὸν, und Vers 20 ὅμοιος αὐτῷ [b]). —

a) Onkelos hat מתחות; treuer zwar, aber nicht so gut wie die LXX. Der Syrer folgt den LXX und hat דר תחות. — Ob das τὸ auch Aquila angehöre, ist mit Recht zu bezweifeln.

b) Dass כנגדו V. 18 κατ' und V. 20 ὅμοιος ist, weiset in keiner Weise auf Verschiedenheit der Uebersetzer. Vgl. Vorst. S. 193. Anmerk. *d.* — V. 18 ist אעשה ποιήσωμεν, ein durch Diaskeuasten entstandener Parallelismus nach 1, 20 (vgl. Vorst. S. 78). Dieses Parallelisiren erstreckte

Daselbst V. 21 ויסגר בשר תחתנה ἀνεπλήρωσε σάρκα. Onkelos ומלי בשרא. — 4, 3. 4. 5 wird מנחה bei Kain mit θυσία, bei Abel mit δῶρον übersetzt: ein Zeugniss der Genauigkeit des Vertenten. מנחה das unblutige Opfer ist bei den LXX gewöhnlich θυσία; קרבן das blutige Opfer δῶρον (vgl. Levit. 1. 2 und sonst). Kain, der von den Früchten der Erde brachte, bot also θυσία, Abel, der von den Erstlingen seiner Schafe, bot δῶρον dar. — 5, 29 זה ינחמנו οὗτος διαναπαύσει ἡμᾶς: in dem Sinne ינח ממנו vergl. Raschi. — 7, 2 איש ואשתו ἄρσεν κ. θῆλυ: der Sprache, in die übersetzt wurde, gemäss, und so hat auch Onkelos: דכר ונוקבא. — 12, 9. 13, 1 הנגבה εἰς τὴν ἔρημον. Zwischen Egypten und Kanaan macht die Wüste die Grenze; hingegen 20, 1. 24, 62 und sonst ist הנגב εἰς τὴν λίβα, im eigentlichen Sinne. — 15, 12 ויהי השמש לבוא περὶ δὲ ἡλίου δυσμάς, V. 17 ויהי השמש באה ἐπεὶ δὲ ὁ ἥλιος ἐγένετο πρὸς δυσμάς: beides sehr entsprechend. Vergl. auch Onkelos. — 23, 10 באזני בני חת ἀκουόντων τῶν υἱῶν Χετ, und das. V. 11 לעיני ἐναντίον. — 30, 13 כי אשרוני בנות ὅτι μακαριοῦσί με αἱ γυναῖκες. Onkelos נשיא. — 31, 25 ולבן תקע את אחיו Λ. δὲ ἔστησε τοὺς ἀδελφούς. Onkelos: אשרי. — Daselbst V. 28 ולא נטשתני κ. οὐκ ἠξιώθην. — 34, 1 לראות בבנות הארץ καταμαθεῖν τὰς θυγατέρας τῶν ἐγχωρίων. Vgl. auch 41, 57 וכל הארץ πᾶσαι αἱ χῶραι (vgl. auch Onkelos daselbst). — 45, 16 וייטב בעיני פרעה κ. ἐχάρη τῷ Φαραώ u. a. m.

In diesem Sinne fügt auch der Vertent manches Wörtchen zur Verdeutlichung hinzu (vergl. Vorstudien S. 166); so 9, 22 וירא חם .... ויגד לשני אחיו בחוץ κ. εἶδε Χαμ. . . . καὶ ἐξελθὼν ἀνήγγειλε u. s. w. — 14, 13 ויבא הפליט τῶν ἀνασωθέντων τις. — 17, 17 הלבן מאה שנה יולד εἰ τῷ ἑκατονταετεῖ γενήσεται υἱός; — 25, 22 ותאמר אם כן למה זה אנכי εἶπε δέ, εἰ οὕτω μοι μέλλει γίνεσθαι, ἵνα τί μοι τοῦτο; — 38, 28 ויתן יד ὁ εἷς προςήνεγκε τὴν χεῖρα. — 40, 16 אף אני בחלומי והנה κἀγὼ εἶδον ἐνύπνιον καὶ ᾤμην [c]). — Daselbst V. 17 מכל מאכל פרעה ἀπὸ πάντων τῶν γενῶν ὧν Φαρ. ἐσθίει. — 41, 34

---

sich sogar bis auf Aquila, unter dessen Namen in der Hexapla ebenfalls in diesem V. ποιήσωμεν vorkommt, welches aber schon Scharfenberg (*Animadversiones p. 2*) zurückweist.

c) Ueber הנה ᾤμην vergl. Vorstud. S. 163; vergl. auch 41, 2 והנה κ. ἴδου ὥσπερ; ferner V. 18. 22 das.

וחמש את ארץ מצרים κ. ἀποπεμπτωσάτωσαν τὰ γεννήματα τῆς γῆς Αἰγύπτου. — 45, 8 לאב לפרעה ὡς πατέρα. — 46, 29 ויבך על צואריו עוד καὶ ἔκλαυσε κλαυθμῷ πίονι [d]) u. a. m.

§. 3.

Schon aus dem bisher Erwähnten ist zu ersehen, dass eine ängstlich worttreue Uebersetzung nicht in der Absicht des Vertenten lag, sondern er vielmehr der Verdeutlichung den Vorzug einräumte (vergl. Vorst. S. 165) [a]). Seine Weise zu übertragen hat hierin manche Aehnlichkeit mit der des Onkelos; er trifft auch an mehren Stellen mit diesem zusammen und ist sogar (wie mehre Citate des vor. §. zeigen) mitunter noch freier als Onkelos. Doch neigt er sich sehr selten zur Paraphrase: Onkelos, der zuweilen paraphrasirt, steht ihm in dieser Hinsicht als Uebersetzer nach. Wir heben als freie (d. i. den Sinn, aber nicht die eigentliche Bedeutung des Wortes wiedergebende) Uebertragung hervor: 13, 2 ואברם כבד מאוד Ἀβρ. δὲ ἦν πλοῦτος σφόδρα [b]). — 14, 1 בימי אמרפל ἐν τῇ βασιλείᾳ τῇ Ἀμαρφάλ. — 15, 2 ואנכי הולך ערירי ἐγὼ δὲ ἀπολύομαι ἄτεκνος. — 18, 1 כחם היום μεσημβρίας. — Vergl. auch 3, 8 לרוח היום τὸ δειλινόν. (Onkelos למנח יומא.) — Sehr gut ist 18, 24 למען חמשים הצדיקים בקרבה ἕνεκεν τῶν πεντήκοντα δικαίων ἐὰν ὦσιν ἐν αὐτῇ: da Abraham die fünfzig Frommen nur hypothetisch annimmt. — 19, 15 בנותיך הנמצאות θυγατέρας

---

d) Für על צואריו fehlt die Uebersetzung. Vielleicht übertrug der Vertent diese Worte nicht, weil schon in diesem V. vorhergehet ἐπὶ τ. τράχηλον αὐτοῦ (ויפל על צואריו); wahrscheinlicher ist jedoch, dass hier durch Abschreiber contrahirt wurde. Vergl. den folg. §.

a) Welches Gewicht auf die Bemerkungen Castelli's (*Animadvers. Samarit.* im 6. Theile der Waltonischen Polyglotte): „die LXX haben 7, 2 wie der Samar. Pent. זכר ונקבה gelesen," zu legen sei, ergibt sich schon aus dem vor. § und wird sich aus noch vielen anderen Beispielen zur Genüge herausstellen. Vergl. auch Vorstudien §. 26. Anmerk. *b*. — Bei tieferm Eingehen erkennt man im Gegentheile, dass der Samaritan. häufig die LXX (vielleicht ein gemeinschaftliches Targum, doch ist ersteres nach der unbehülflichen Sprachweise des Samaritan. Pentateuchs wahrscheinlicher) benützte und selbst diese zuweilen nicht richtig auffasste. Vgl. weiter §. 14. Anmerk. *d* u. a. a. St.

b) ὁ Ἑβραῖος (eine griechische, dem hebr. Texte sich ziemlich annähernde Version) hat βαρὺς σφόδρα. Vergl. *Montfaucon Hexapla ad versum.*

σου ἃς ἔχεις. (Onkelos paraphrasirt hier). — Daselbst Vers 18 אל נא אדני δέομαι κύριε. Onkelos: בבעו כען [c]). — 22, 2 את בנך את יחידך τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν. Der Vertent mochte hier im Sinne haben, dass Abraham noch einen Sohn, den Ismael hatte; darum gab er, um jeden Anstoss zu vermeiden, αγαπητ. — 25, 28 כי ציד בפיו ὅτι ἡ θήρα αὐτοῦ βρῶσις αὐτοῦ. Onkelos: ארי מצידיה הוה אכיל. Vergl. Ramban (Nachmanides) z. St. — 26, 29 כאשר לא נגענוך καθότι οὐκ ἐβδελυξάμεθά σε. Das wörtliche „nicht berührt haben" schien eine nicht genügende Antwort auf Isaak's Klagen (V. 27); daher οὐκ ἐβδελ. (als wäre es von נָגַע). Auch Onkelos gibt in solcher Absicht אנזקינך. Der Syrer צהרינך (vergl. auch Ramban und Biur zu Mendelssohns Uebersetzung z. St.). — 30, 27 בגללך ἐπὶ τῇ σῇ εἰςόδῳ. Vgl. V. 30 das. — 38, 16 הבה נא אבוא אליך ἔασόν με προςελθεῖν πρός σέ. — V. 23 פן נהיה לבוז μή ποτε καταγελασθῶμεν. — 40, 14 מן הבית הזה (dem Gefängnisse) ἐκ τοῦ ὀχυρώματος τούτου. — 41, 3 ותעמדנה ἐνέμοντο. — V. 56 ויפתח יוסף את כל אשר בהם ἀνέῳξε δὲ Ἰωσ. πάντας τοὺς σιτοβολῶνας. — 42, 1 תתראו ῥαθυμεῖτε. Vgl. *O. Soforno ad vers.* und *Elias Levita rad.* ראה „warum sehet ihr euch an, bleibet müssig?" Vergl. auch Biur. — 44, 12 בגדול החל ובקטן כלה ἀπὸ τοῦ πρεσβυτέρου ἀρξάμενος ἕως ἦλθεν ἐπὶ τὸν νεώτερον. — V. 21 ואשימה עיני עליו κ. ἐπιμελοῦμαι αὐτοῦ. — 49, 3 ראובן . . . . . וראשית אוני Ῥουβὴν . . . ἀρχὴ τέκνων μου. Vgl. auch Deuteron. 21, 18.

Zu dieser Freiheit des Uebersetzers ist auch zu rechnen die Umwandlung der Activa in Passiva und umgekehrt (Vorstudien S. 144) [d]). Ferner die Anwendung des Infinitivs für den definitiven Modus des hebr. Textes (das. S. 143) und dieses oft mit vielem Geschmacke. So 33, 14 עד אשר אבוא ἕως τοῦ ἐλθεῖν με. — 38, 22 אמרו לא היתה בזה קדשה λέγουσι μὴ εἶναι ὧδε πόρνην. — 39, 9 באשר את אשתו διὰ τὸ σὲ γυναῖκα αὐτοῦ εἶναι. —

---

c) Vergl. Samuel ha-Nagid bei Ibn Esra, der dieses אל von הואל ableitet, das zuweilen die Bedeutung „einwilligen" hat; und so hätten Onkelos und die LXX nach dem eigentlichen Sinne übersetzt. Vergl. Biur.

d) Zu den das. angeführten Beispielen ist noch hinzuzufügen: 17, 19. 20. 20, 9. 23, 20. 38, 14. 44, 9 u. a. m. — Diese Umwandlung findet sich auch häufig bei Onkelos. Genesis 18, 4 יקח = יסבון. — 24, 33 ויושם = ושויאו. — Exod. 10, 24 יצג = שבוקו Das. V. 26 נשאר = תִשָאֵר — 21, 30 יושת = ישוון u. a. m.

41, 13 ויהי כאשר פתר ... אותי השיב על כני ואותו תלה ἐγενήθη δὲ καθὼς συνέκρινεν .... ἐμέ τε ἀποκατασταθῆναι ... ἐκεῖνον δὲ κρεμασθῆναι. — 42, 16 ואתם האסרו ויבחנו דבריכם ὑμεῖς δὲ ἀπάχθητε ἕως τοῦ φανερὰ γένεσθαι τὰ ῥήματα ὑμῶν.

Als Freiheit des Uebersetzers ist auch zu erwähnen die Umwandlung des Fragenden in das Kategorische (Vorst. S. 171). Auch Onkelos überträgt zuweilen in solcher Weise. So 18, 7 המכסה אני מאברהם οὐ μὴ κρύψω ἐγὼ ἀπὸ Ἀβρ. — 27, 36 הכי קרא יעקב δικαίως ἐκλήθη τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰακώβ [e]).

Als Freiheit ist noch anzuführen der Euphemismus 9, 22 את ערות אביו τὴν γύμνωσιν (vgl. auch Vorst. S. 172). Aquila und Symm. geben τὴν ἀσχημοσύνην.

Wie dieser Vertent Manches zur Verdeutlichung hinzufügt, so contrahirt er zuweilen auf mancher Seite, d. i. er fasst mehre Worte des hebr. Textes in einen entsprechenden Ausdruck zusammen (vgl. Vorst. S. 167 und die das. angeführten Beispiele). So lässt er 23, 1 die Wiederholung des שנה aus und setzt es nur einmal. (Dieses that auch Onkelos.) — 26, 35 מרת רוח ἐρίζουσαι. — Auch der Sprachgebrauch übte auf die Contraction Einfluss. So 26, 8 ויהי כי ארכו לו שם הימים ἐγένετο δὲ πολυχρόνιος ἐκεῖ. — 31, 20 ויגנב יעקב את לב לבן ἔκρυψε δὲ Ἰακὼβ Λαβάν. — Vorzüglich scheint der Vertent da contrahirt (oder vielmehr ausgelassen) zu haben, wo er im Griechischen nicht genügende Ausdrücke für die Worte des hebräischen Textes fand. So 31, 18 וינהג את כל מקנהו ואת כל רכושו אשר רכש מקנה קנינו אשר רכש בפדן ארם καὶ ἀπήγαγε πάντα τὰ ὑπάρχοντα

---

e) Der Samar. Pentateuch hat הכי. Steph. Morinus (*de lingua Primaeva pag. 32*) hält dieses Wort für sinnlos; Gesenius (*de Pentat. Samar. Indole p. 55*) meint, es sei wie הכות (so muss es heissen und nicht, wie dort verdruckt ist, הוכת), das sich in der samar.-chaldäischen Version findet und dem syrischen הכות *ita, sic* entspricht. Gesenius irrt jedoch; in diesem הכות der samar.-chald. Version ist das 'ה ein 'ה *interrogativum* und das eigentliche Wort also כות. Für 29, 15 הכי אחי אתה ועבדתני חנם hat die sam.-chald. Version הכות תלימי אתה ותשמשני מגן; wäre הכות affirmirend, so würde sich hier gerade ein entgegengesetzter Sinn ergeben! — Dass übrigens die samarit.-chald. Version das ה *interrog.* kannte, beweisen viele Stellen: so 18, 28 התשחית = התחבל; 41, 38 הנמצא = הנשכח u. a. m. — Das הכו des Sam. Pentat. in unserm Verse scheint verschrieben; die meisten Samaritan. Codd. haben (vergl. bei Kennicott) הכי.

αὐτοῦ κ. πᾶσαν τὴν ἀποσκευὴν αὐτοῦ ἣν περιεποιήσατο ἐν Μεσοποταμίᾳ. Da schon ὑπάρχοντα und ἀποσκευὴ gegeben ist, so fand sich für מקנה, sonst κτήνη, aber hier schon in ὑπαρχ. und ἀποσκ. begriffen, kein entsprechender Ausdruck. — Noch bedeutender tritt diese Erscheinung 24, 47 ואשים הנזם על אפה hervor. נזם ist allgemein ἐνώτιον „Ohrring", welches aber hier, wo על אפה folgt, nicht anwendbar ist. Ezechiel 16, 12 ist ואתן נזם על אפך gedankenlos übersetzt κ. ἔδωκα ἐνώτιον περὶ τὸν μυκτῆρά σου, und ebenso Sprüchw. 11, 22 נזם זהב באף חזיר ἐνώτιον χρυσοῦν ἐν ῥινὶ ὑός, und nicht viel besser Jes. 3, 21; vergl. das. Unser Vertent hielt sich kurz und unbestimmt: κ. περιέθηκα αὐτῇ τὰ ενώτια; er geht also über den Ort weg, wohin sie gelegt wurden. — Doch muss bei der Beurtheilung der Contractionen viele Vorsicht angewendet werden, da sie, wie weiter (§. 12. 13 und sonst) dargethan werden wird, zumeist von Abschreibern und Diaskeuasten herrühren. Auch die aus 31, 18 angeführte Contraction gehört eher dem Abschreiber als dem Vertenten an. Getäuscht durch ein ὁμοιοτελευτόν sprang der Abschreiber von dem ersten περιεποίησατο (רכש) zu dem andern hinüber, und so fiel die Uebersetzung von מקנה bis רכש aus [f]).

Der Vert. hält sich auch zuweilen nicht genau an die Wortordnung des hebr. Textes, sondern gibt, wenn die Deutlichkeit es zu fordern scheint, das spätere Wort früher und umgekehrt (Inversion; vgl. Vorst. S. 169). So 8, 3 וישבו המים מעל הארץ הלוך ושוב ἐνεδίδου τὸ ὕδωρ πορευόμενον ἀπὸ τῆς γῆς. Die Bedeutung von הלוך als Continuirliches wurde, wie auch aus 26, 13 zu ersehen ist, vom Vertenten nicht verstanden. Er zog daher הלוך zu dem vorhergehenden מעל הארץ und invertirte (a. w. der Sinn הלוך מעל הארץ) πορευόμενον u. s. w. — 18, 8 והוא עומד עליהם תחת העץ ויאכלו ἔφαγον, αὐτὸς δὲ παρειστήκει αὐτοῖς ὑπὸ τὸ δένδρον. — 24, 20 ותרץ עוד אל הבאר לשאוב κ. ἔδραμεν ἐπὶ τὸ φρέαρ ἀντλῆσαι πάλιν. u. a. m. Doch mag auch an diesen Stellen Manches Verbesserern angehören.

§. 4.

Durch die vorhergehenden Bemerkungen wird Aufschluss über mehre, häufig missverstandene Stellen. 3, 16 ואל אישך תשוקתך

---

f) Vgl. auch Scharfenberg a. a. O. S. 9. Vorst. S. 232. Anm. t.

κ. πρὸς τὸν ἄνδρα σου ἡ ἀποστροφή σου soll der Vertent gelesen haben תשובתך (vergl. Vater, Rosenmüller u. A.). Allein auch 4, 7 ist ואליך תשוקתו πρὸς σὲ ἡ ἀποστροφὴ; und hier sollte abermals תשובתו gewesen sein! Aber es wurde oben bemerkt, dass der Vertent häufig frei übersetze, und so liegt in dem ἀποστροφὴ, das, wenn auch nicht der wörtlichen Bedeutung, aber doch dem Sinne des תשוקתך entspricht, nichts Befremdendes. 3, 16 mochte es noch überdiess der Vertent euphemistisch gegeben und es einem andern Ausdrucke (wie etwa dem ὁρμή des Symmachus z. St.) vorgezogen haben [a]). — 3, 17 ארורה האדמה בעבורך ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου meinten viele Autoren nach Cappellus (*Critica sacra p. 586. 885 ed. Vogel*), der Vertent habe gelesen בעבדך. Diese Verwechselung des ד und ר wäre zwar nach der Gestalt der den LXX vorgelegenen hebr. Codd. (Vorst. S. 206) nicht auffallend [b]); doch ist auch hier befremdend, dass 8, 21 בעבור האדם ebenfalls διὰ τὰ ἔργα (τῶν ἀνθρώπων) übersetzt ist. Daher wahrscheinlicher, dass der Uebersetzer an beiden Stellen nicht dem Worte treu blieb, und dem Sinne nach ist בעבור sowohl 3, 17 als 8, 21 trefflich übertragen, wo hingegen auch die Leseart בעבוד noch immer von Ungenauigkeit des Vertenten zeigen würde [c]). — 8, 21 כי יצר לב האדם רע מנעוריו ὅτι ἔγκειται ἡ διανοία τοῦ ἀνθρώπου ἐπιμελῶς ἐπὶ τὰ πονηρά ἐκ νεότητος αὐτοῦ: diese Uebersetzung zeigt, dass der Vertent seiner Aufgabe mit Aufmerksamkeit oblag. In der 6, 5 fast ähnlichen Stelle, wo der Mensch gerade aus diesem Grunde straffällig befunden wird, gibt er διανοεῖται, „Vorbedacht"; hier hingegen, wo כי יצר וכו' gleichsam zur Entschuldigung angeführt wird, ist ἔγκειται, „eine natürliche Hinneigung" [d]). — 12, 16 ואתונות ..... וחמורים κ. ὄνοι ... κ. ἡμίονοι.

---

a) *Hieronym. Quaest. in Genes.* (*Opp. T. 2. p. 510* Bened. Ausgabe): *Pro conversione Aquila societatem, Symmachus appetitum transtulerunt.* Es dürfte jedoch sehr zu bezweifeln sein, ob dieses *societas* (wofür bei Montf. Hexapla συμμαχία) dem ängstlich worttreuen Aquila angehöre.

b) Und noch weniger kann Anstoss genommen werden an der Abweichung in einem מלא (*vox plena*) oder חסר (*defectiva*). Hierüber war man selbst in Palästina (vgl. *Kidduschin 30*) nicht einig.

c) Auffallend ist jedoch Jerem. 14, 4; vgl. das.

d) ἐπιμελῶς scheint in diesem V. durch Parallelismus mit 6, 5 entstanden.

Dieses ἡμίονοι gab Anlass zu Conjecturen; allein wird erwogen, dass der Vertent, so er nicht entsprechende Worte im Griechischen fand, sich mancher Aushülfe bediente (vor. §.), so ist die Uebersetzung begreiflich. ὄνοι drückt im Griech. beide Geschlechter (Esel, Eselin) aus, der Unterschied wird nur durch den Artikel bestimmt, dieser aber ist in unserm Verse nicht anwendbar. Um also אתונת nicht unübersetzt zu lassen, gab der Vertent ἡμίονοι. Dieses gilt auch für 45, 23; vgl. daselbst. — 14, 11 את כל רכש τὴν ἵππον πᾶσαν. Dieses ἵππον für רכוש ist doppelt befremdend, da im folg. Verse ואת רכושו durch ἀποσκευὴν gegeben ist [e]). Allein der Vertent scheint Anstoss genommen zu haben, dass, wenn V. 11 רכש die gewöhnliche Bedeutung ἀποσκευή hätte, so wäre das darauffolgende ואת כל אכלם schon im Vorhergehenden begriffen. Er nahm daher רכש, welches auch im masor. Texte defectiv ist, wie רֶכֶשׁ, und gab dafür ἵππον [f]). — 16, 13 כי אמרה הגם הלום ראיתי אחרי ראי ὅτι εἶπε καὶ γὰρ ἐνώπιον εἶδον ὀφθέντα μοι. Hier ist das Fragende in das Kategorische umgewandelt (§. 3), der Sinn der Frage ist aber nach dem Uebersetzer: Habe ich etwa gesehen nur die Rückseite (אחרי wie אחורי Exod. 33, 23) des mir Erschienenen? Und den Gegensatz bejahend gegeben ἐνώπιον εἶδον ff. [g]). — 19, 16 ויתמהמה καὶ ἐταράχθησαν. Dass die Abschreiber oft in der Zahl irrten, haben wir schon in den Vorstudien (S. 67 *D*) bemerkt; und auch hier wurde aus ἐταράχθη θησαν. Wenn nun der Vertent ויתמהמה von der Radix תמה und zwar verstärkt (wie ירקרק, אדמדם vgl. H. Wessely Biur Levit. 13, 19) nahm und in dieser Verstärkung „Schrecken" ausdrückte, so dürfte eine solche Auffassung gar nicht zu verwerfen sein [h]). — 25, 8 ושבע καὶ πλήρης ἡμερῶν. Dass der Uebersetzer ושבע ימים (wie der Samar. Pentateuch hat) gelesen, kann kaum mit einiger Gewiss-

---

e) Vergl. ***Hieronymus l. l. p. 520.***

f) Vergl. ***S. Borchart Hieroz T. 1. L. 2. c. 6. p. 38 ed. Rosenmüller.*** Vergl. ***Bereschit rabba c. 42,*** wo ebenfalls diese Frage aufgeworfen wird. — Vielleicht wurde der Vert. von seinem hebr. Texte irre geführt, der V. 11 רכש (defectiv) und V. 11 רכושו ***(plenum)*** hatte.

g) Die Vulgata hat: ***profecto hic vidi posteriora videntis me.*** Vgl. auch Michaelis Orient. Biblioth. 9. Thl. S. 185. ***Schumann Genesis hebr. et graece ad loc.***

h) Geddes (bei Vater) will ויתמהמהו (!) lesen und sieht dieses als die Leseart der LXX an.

heit behauptet werden: nach dem Genius der Sprache, in welche er übersetzte, musste er ἡμηρῶν hinzufügen. (Auch Onkelos hat ושבע יומין.) — 27, 27 כריח שדה ὡς ὀσμὴ ἀγροῦ πλήρους. Der Samarit. Pentateuch hat השדה מלא; die Unbehülflichkeit zeigt, dass er erst מלא aus den LXX (oder einem Targum) aufgenommen. Im griech. Texte ist dieses πλήρους ein Zusatz des Vertenten und drückt eine Vollkommenheit (vgl. Hohel. 5, 5. 13) aus [i]). — 36, 2. 14 אהליבמה בת ענה בת צבעון Ἀλιβαμὰ θυγατέρα Ἀνὰ τοῦ υἱοῦ Σεβεγών. Nach Ibn Esra und Ramban z. St. hat das zweite בת die Bedeutung „Enkelin"; Ana ist nämlich nach V. 24 Sohn des Zibeon, daher „Alibama die Tochter Ana's, die Enkelin Zibeons". Der Uebersetzer, der dem hebr. Texte nicht treu bleiben konnte, gab, den eigentlichen Sinn berücksichtigend, υἱοῦ (also Alibama Enkelin), ohne dass zu folgern wäre, er habe wie der Samarit. Pentat. בן gelesen. Dieses gilt auch für Vers 39 בת מטרד בת מי זהב θυγάτηρ Ματρὰθ, υἱοῦ Μαιζοώβ [j]). — 41, 16 בלעדי אלהים יענה את שלום פרעה ἄνευ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀποκριθήσεται τὸ σωτήριον Φαραώ. Der Vertent las, wie auch schon Andere bemerkten [k]): יֵעָנֶה; auch las er בִּלְעֲדֵי, und zwar fragend: „Wird ohne Gott das Heil Pharao's geantwortet werden?" und dieses ins Kategorische umwandelt: ohne Gott wird nicht etc. [l]). — 50, 19 כי התחת אלהים אני τοῦ γὰρ

---

i) Montfaucon führt in der Hexapla zu diesem Vers den Diodor an, welcher erklärt: τὸ δὲ πλήρους, πεπληρωμένου βλαστημάτων εὐωδεστάτων.

j) Vergl auch Exod. 6, 20 ויכבד דודתו θυγατέρα τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ πατρός, also noch freier als hier. Vergl. auch Vater und Rosenmüller z. St., ferner Gesenius a. a. O. S. 45.

k) Clericus Genesis ad. loc. Schumann l. l. Doch wird von Letzterem falsch angeführt, dass auch Onkelos יֵעָנֶה gelesen. Onkelos hat מן קדם ה׳ יתתב ית שלמא דפרעה; dieses ist aber die ehrfurchtsvolle Sprache gegen Gott, deren sich dieser Uebersetzer mit Umwandlung des Activ in Passiv und einem hinzugefügten קדם häufig bedient. So 29, 33 כי שמע ה׳ = ארי שמיע קדם ה׳. — 43, 29 אלהים יחנך בני = מן קדם ה׳ יתרחם עלך ברי. — 50, 20 אלהים חשבה לטובה = מן קדם ה׳ איתחשבת לטבא und so an unzähligen Stellen.

l) Der Syrer gibt zwar paraphrasirend, aber auch in diesem Sinne: דלמא סבר אנת דבלעדי אלהא נענא שלמא דפרעה. Hirzel *(de Pentat. vers. syr. quam vocant Peschito pag. 29)* zeihet ungerechterweise den Syrer des Irrthums, er habe ענה für ein *verbum neutrum* genommen. — Zu bemerken ist noch, dass in der Hexapla als Uebersetzung des Aquila angeführt wird: ἄνευ ἐμοῦ οὐκ ἀποκριθήσεται ὁ θεός Dieser Unsinn wird schon von Scharfenberg a. a. O. S. 41 gerügt.

θεοῦ εἰμι ἐγώ. Cappellus' Conjectur (a. a. O. S. 780), der Uebersetzer habe gelesen תחתת, kann mit Stillschweigen übergangen werden. Bekannt ist aber, dass das ה *interrogativum* zuweilen die Bedeutung „etwa nicht" hat, und nicht eine Verneinung der Frage, sondern eine verstärkende Bejahung ausdrückt [m]). So hat es auch der Vertent hier genommen: „Bin ich denn etwa nicht unter Gott?" Und dieses affimirend τοῦ γὰρ ff. Zu bemerken ist, dass auch Onkelos hat ארי דחלא דה׳ אנא [n]).

§. 5.

Wenn wir bisher den Uebersetzer der Genesis als vertraut mit seiner Aufgabe erkannten und dass er auch da, wo er sich mancher Freiheit bediente, mit Sorgfalt verfuhr, so begegnet man nichtsdestoweniger Stellen, in denen er fast zu strict an dem Worte hält; auch zeigen sich mitunter Spuren von Eile und Gedankenlosigkeit. Er übersetzt ganz treu 2, 5 טרם יהיה πρὸ τοῦ γένεσθαι; besser ist Exod. 9, 30 טרם תיראון οὐδέπω πεφόβησθε (vgl. jedoch weiter §. 9). — 2, 23 לזאת יקרא אשה αὕτη κληθήσεται γυνή, und כי מאיש לקחה זאת ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήφθη. Andere griech. Uebersetzer haben versucht, auch im Griechischen die Etymologie nachzubilden [a]). — 31, 1 את כל הכבוד הזה (Reichthum) πᾶσαν τὴν δόξαν ταύτην. Besser 13, 2; vergl. §. 2. — 43, 29 כי נכמרו רחמיו συνεστρέφετο γὰρ τὰ ἔγκατα αὐτοῦ (vgl. §. 37. Anm. *f)* u. a. m.

Zuweilen ganz sorglos und oberflächlich übersetzt: 14, 5 בשוה קריתים ἐν Σαυῇ τῇ πόλει. Das. V. 7 את כל שדה העמלקי πάντας τὰς ἄρχοντας Ἀμαλήκ. Las oder vermuthete der Vertent (vergl. Vorst. S. 206) ר anstatt ד, so hätte ihn doch das ה auf seinen Fehler aufmerksam machen müssen. — 15, 11 וַיַּשֵּׁב אותם אברם καὶ συνεκάθισεν αὐτοῖς a. m. וַיַּשֵּׁב אִתָּם!!! — 35, 27

---

m) Bei den jüdischen Grammatikern als תמיה מתקיימת bezeichnet. Vgl. 1 Sam. 2, 27 und Raschi das. Gesenius *Thesaurus T. 1. p. 1.*

n) Vgl. *Luzzato Philoxenus p. 8.* — In der Hexapla wird angeführt: Ακυλας, ὅτι μὴ θεός ἐγώ. Συμμαχ. μὴ γὰρ ἀντὶ θεοῦ ἐγώ εἰμι. Es muss wahrscheinlich umgekehrt sein und gehört die zweite Uebersetzung dem worttreuen Aquila an (μὴ drückt wie gewöhnlich das Fragende aus). Vgl. auch die LXX *30, 2.*

a) So Symmachus: αὕτη κληθήσεσαι ἄνδρις, ὅτι ἐκ τοῦ ἄνδρος ff. Sonderbar Theodotion: αυτ. κληθήσεται λῆμμα (oder λῆψις) ὅτι εκ. τ. ανδ. ἐλήφθη! Vergl. Hieronymus a. a. O. S. 510.

קרית הארבע εἰς πόλιν τοῦ πεδίου: der Uebersetzer nahm ארבע wie ערבה! — Bekannt ist auch 47, 31 על ראש המטה ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου [b]), ferner 49, 6 אל תחד כבֹדִי μὴ ἔρισαι (ἔρεισαι) τὰ ἥπατά μου a. m. כָּבֵדִי. — Hierher ist auch zu beziehen 18, 12 אחרי בלתי היתה לי עדנה οὔπω μέν μοι γέγονε ἕως νῦν: eine Stelle, die in jedem Falle von der Sorglosigkeit des Vert. zeigt [c]).

Als eine Eigenthümlichkeit dieses Uebersetzers ist hervorzuheben, dass er gern die Eigennamen, für die irgend eine Etymologie aufzufinden ist, griechisch wiedergibt. So ist 3, 20 חוה Ζωή; er wurde hier geleitetet von dem darauffolgenden אם כל חי [d]). — 14, 13 לאברם העברי Ἀβρ. τῷ περάτῃ [e]). Auch die Städte- und Völkernamen, deren Etymologie entweder angegeben oder leicht zu errathen ist, sind übersetzt. So באר שבע (21, 31. 32. 22, 19. 26, 33) φρέαρ ὁρκισμοῦ, ὅρκου. פניאל (32, 31. 32) εἶδος θεοῦ u. a. Eine Ausnahme macht בית אל, welches Βαιθήλ. — Bemerkenswerth ist 2, 15. 3, 23 בגן עדן ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς, und 2, 8 גן בעדן παράδεισον ἐν Εδέμ (über das μ vergl. Vorst. S. 98). Der Uebersetzer gab, wo es anging, עדן in der adjectiven Bedeutung, übersah jedoch nicht wie Symmachus (der auch V. 8 παρ. ἀνθηρόν über-

---

b) Dieses rügt schon Hieronymus z. St. Patricius Junius (im 6ten Theil der Walt. Polyglotte) muthmasst, es sei κράββατος statt ῥάβδος zu lesen. Jedenfalls ist (wie auch Junius bemerkt) sehr befremdend, dass zwei Verse hierauf על המטה richtig κλίνη ist. Der Vertent scheint (wie auch einige Erklärer muthmassen) mit diesem ῥαβδος eine hagadische Deutung verbunden zu haben.

c) Capellus a. a. O. S. 537 meint, der Vertent habe gelesen אחרי בִּלְתִּי היתה לי עֲדֶנָה!!! — Zu den im Texte angeführten Stellen ist auch zu beziehen 29, 13 שמע ὄνομα: der Vertent nahm שמע wie שם. Doch theilen auch andere Uebersetzer diesen Fehler; vergl. Numer. 14, 15. Deuter. 2, 25. 2 Kön. 10, 1 u. a. m. Die Bedeutung des שמע scheint also manchen alexandr. Vertenten (Andere geben richtig; vgl. Jes. 23, 5. Hosea 7, 12. Ps. 18, 45 u. a.) unbekannt gewesen zu sein, und es wurde daher nach dem verwandten und gleichlautenden שם gegriffen.

d) Vgl. jedoch Flam. Nobilius, der aus Chrysost. anführt: τὸ ὄνομα τῆς γυναῖκος Εὐά, ὅπερ ἐστι ζωή. Es scheint also, dass durch Diaskeuasten ζωή statt des ursprünglichen Εὐά in den Text der LXX gekommen sei.

e) Dieses περάτῃ ist alt; vergl. Nobilius. Auch Aquila hat περαίτῃ; Symmachus jedoch ἑβραίῳ.

trug[f]), dass hier, wo es גן בעדן heisst, עדן als Eigenname genommen werden müsse. — Noch ist zu erwähnen 14, 5 ואת הזוזים בהם κ. ἔθνη ἰσχυρὰ ἅμα αὐτοῖς (etwa a. w. כהם!). Vgl. das Targum jeruschalmi, das nach einem frühern Targum (*Bereschit rabba c. 42* [g])) ית זיוותני דבהון übersetzt [h]). Auch ואת האמים τοὺς Ἐμαιούς in diesem Verse scheint auf eine adjective Volksbenennung hinzuweisen [i]).

---

f) So führt Montf. nach dem *paradisum florentem* bei Hieron. an. Vers 15 hat jedoch Symm. ἐν τ. παραδ. τῆς ἀλσῆς, wofür Scharfenberg (a. a. O.) ἡδοσύνης vorschlägt.

g) Es finden sich im Bereschit rabba mehre Bruchstücke alter Targumim, worüber an einem andern Orte.

h) Hieronymus macht a. a. O. den LXX zum Vorwurf, dass sie בהם mit He gelesen, während es doch בחם mit Chet heisst!!! — Da der Chaldäer in זוזים (זיוותני) die Bedeutung „Stärke" findet, so ist die Annahme Capellus', dass Onkelos, welcher תקיפיא übersetzt, עזוזים gelesen, als tiefer Irrthum zurückzuweisen.

i) Bei Symmachus gewahrt man das Gegentheil; er behält nicht nur gern die hebr. Benennung, sondern auch die hebr. Etymologie bei, wodurch er aber dem griechischen Leser dunkel werden musste. So 2, 7 וייצר את האדם עפר . . . מן האדמה κ. ἔπλασε . . . Ἀδάμ χοῦν ἀπὸ τῆς Ἀδαμα (und so auch Theodotion). — 25, 30 מן האדום ἀπὸ Εδώμ (um übereinzustimmen mit dem darauffolgenden על כן קרא שמו אדום). — (32, 32 פנואל Φανουήλ und 33, 17 סכות Σοχχώθ.) — Befremdend dürfte daher erscheinen, dass Symm. 14, 1 מלך אלסר durch βασ. Πόντου, מלך עילם βασ. Σκυθῶν, מלך גוים βασ. Παμφιλίας wiedergibt. Vielleicht wurde er hier von einer Sage geleitet (vgl. weiter). — Wir bemerken hier noch: Onkelos gibt die Etymologie chaldäisch, die Personen- und Ortsnamen — wie es dem vernünftigen Uebersetzer ziemt — mit der hebräischen Benennung des Textes, und hält also die Mitte zwischen den LXX und Symmachus; vergl. zu den angeführten Stellen und sonst. Doch gibt er zuweilen Städtenamen, bei denen keine Etymologie angeführt ist, durch chald. Benennung wieder; vergl. Genes. 16, 7. 14; Num. 32, 3; Deuter. 1, 19 und sonst. Wahrscheinlich waren diese Benennungen zu seiner Zeit gebräuchlich. (Diese Erscheinung tritt noch stärker bei Jonathan und dem Targum jeruschalmi hervor, worüber in einer Abhandlung über die Targumim.) Hingegen übersetzt Aquila den Ortsnamen, auch wo eine derartige Annahme nicht stattfindet; so 32, 30 פניאל πρόσωπον θεοῦ, Onkelos פניאל. Vgl. auch 14, 13 העברי: Aq. περαίτῃ, Onkelos עבראה. Wären Onk. und Aq. identisch, warum diese Verschiedenheit in Uebertragungen, da Aquila auch bei Verfolgung seines Zieles, möglichst treu zu übersetzen, wie Onkelos geben konnte, und durch sie noch treuer beim Texte geblieben wäre? Vergl. auch unsere Abhandlung „über die Zeit der frühesten Uebersetzer des A. T." in den Verhandlungen der ersten Versammlung deutscher und ausländischer Orientalisten 1844. Wir werden noch auf diesen Punkt zurückkommen.

Diesem Vertenten ist auch eigenthümlich die Uebertragung von נסע mit κινέω (11, 2. 20, 1). Nur Jesaias 33, 20 kommt noch κινέω in dieser Bedeutung vor, aber dort dem Texte viel angemessener. — 6, 9. 17, 1. 48, 15 התהלך εὐαρεστέω: eine freie und passende Uebersetzung; vgl. auch 39, 4 וישרת εὐηρέστησεν. — 4, 15. 30, 15 לכן οὐχ οὕτως a. w. לא כן (vgl. auch Exod. 6, 6; besser Numer. 20, 12; vergl. §. 30; 1 Sam. 2, 30). Der Uebersetzer wusste entweder nicht die Bedeutung des לכן, oder wurde durch ähnlichen Laut getäuscht [j]).

Der Vertent zweifelt auch und gibt, da er unsicher ist, in bald aufeinander folgenden Versen oder sogar in demselben Verse zwei verschiedene Uebersetzungen. Wir haben schon hierauf aufmerksam gemacht (vgl. Vorst. S. 193), und fügen hier noch hinzu 30, 8 נפתולי אלהים נפתלתי עם אחותי συναντελάβετό με ὁ θεὸς καὶ συνανεστράφην τῇ ἀδελφῇ μου. (Auch Onkelos hat hier manches Befremdende und scheint sich ein Glossem eingeschlichen zu haben [k]); jedenfalls ist bemerkenswerth, dass er durch Methathese נפתולי von תפלה ableitet; vgl. Raschi [l])).

Der Vertent überträgt auch, wie schon manche dieser Stellen zeigen, nach Combination aus dem Zusammenhang (vergl. Vorst. daselbst). So 2, 6 ואיד πηγή. Besser Job 36, 27 νεφέλη, und so hat auch Onkelos hier ועננא [m]). — — 6, 14 עצי גפר ξύλων

j) So übersetzt er auch 9, 6 באדם ἄντι τοῦ αἵματος: er nahm, durch gleichen Laut getäuscht, באדם wie בדם; vgl. *Vogel Not. ad Capell. l. l. p. 565.* Bei לכן scheint, da es mehremal wiederkommt, das im Texte zuerst Gedachte richtiger. Gesenius führt zu Jesaias 10, 24 zwei Bedeutungen des לכן an: „desshalb", und „sondern, nicht so", wie das arabische لا كن. Dass die LXX die Bedeutung „deshalb" nicht wussten, geht zur Genüge aus 30, 15 hervor.

k) באתחננותי בצלותי, Eines Glossem; und vergleicht man Jonathan (der überhaupt Onkelos zur Grundlage seines Targums machte, vergl. unsere Zeitschr. für die relig. Interessen des Judenth. 3. Jahrg. S. 117 ff.), so ist באתחננותי der spätere Zusatz. Glosseme in Onkelos vergl. 4, 21. 9, 6. 20, 16. 22, 13. 14 u. a. m. Ausführlicher hierüber in der Abhandl. über die Targ.

l) Aquila (angeführt bei Hieron. z. St. und von da in der Hexapla): συνανέστρεψέν με ὁ θεὸς καὶ συναεστράφην. Der Etymologie nach (von פתל vergl. Raschi und Ibn Esra) besser als Onkelos.

m) Vergl. *Theodoret Quaest. in Genesin (ed. Schulze T. 1. p. 38)*, der unter diesem πηγή einen Nebel zu verstehen scheint. Vergl. auch das. Aquila ἐπιβλυσμός (nach Andern ἐπιφλυγμός).

τετραγώνων [n]). — Daselbst Vers 16 צהר ἐπισυνάγων. Die Conjectur, der Uebersetzer habe צבר gelesen (*Schleuss. Thesaurus s. v.*), kann nur als verunglückt angesehen werden [o]). — 14, 14 וירק את חניכיו κ. ἠρίθμησε τοὺς ἰδίους οἰκογενεῖς αὐτοῦ. Die Leseart וידק, die der Sam. Pent. hat, gibt keinen Aufschluss [p]). — 20, 16 כסות עינים εἰς τιμὴν τοῦ προςώπου [q]). — 38, 14 ותתעלף κ. ἐκαλλωπίσατο (Onkelos ואתקנת). — Wir heben aus mehren Stellen noch hervor: 49, 14 יששכר חמור גרם Ισ. τὸ καλὸν ἐπεθύμησεν. Selbst wenn der Uebersetzer חמד las [r]), wird noch nicht Aufschluss über die Bedeutung, die er dem גרם gab. Es scheint daher vielmehr, dass er den Sinn der obigen Worte, deren eigentliche Version ihm unbekannt war, nach V. 15 וירא את הארץ כי נעמה combinirte. Auch ויהי למס עבד κ. ἐγένεθη ἀνὴρ γεωργός (daselbst) scheint eine Combination.

§. 6.

Der Vertent stellt auch manches Wort, für das er nicht die Uebersetzung wusste, unverändert, d. i. ohne Uebersetzung hin. So 15, 2 ובן משק ביתי ὁ δὲ υἱὸς Μασὲκ τῆς οἰκογενοῦς μου [a]). —

---

n) Is. Vossius (*de LXX Interpret. c. 12*) vertheidigt nach seiner Weise, d. i. mit vornehmer, wenig Stich haltender Sicherheit (vgl. Vorst. S. 264. 266) diese Uebersetzung, wofür ihn R. Simon (*Hist. critique du V. T. L. 2. 5. 6*) mit Recht geisselt und darauf zurückkommt, der Vert. habe mehr den Sinn berücksichtigt.

o) Die Itala gibt *colligens*, und so haben auch alle Exegeten dieses ἐπισυν. genommen; da jedoch συνάγω nicht nur *colligo*, sondern auch *constringo*, *contraho* bedeutet (vergl. *Stephan. Thesaur. v.* ἄγω *p. 994* der neuen Ausgabe), so scheint auch das ἐπισυναγ. unseres V. in diesem Sinne genommen werden zu müssen, und wurde der Uebersetzer durch das darauffolgende ואל אמה תכלנה מלמעלה bestimmt; es würde also heissen „zusammenziehend" die Arche (deren Seite), dass sie oben schräg auslaufe. Vergl. die Commentatoren z. St.

p) Gesenius a. a. O. S. 64 sagt: „*a* דוק, *quod Syris et Chaldaeis est i. q. Hebraeis* פקד;" aber unrichtig. דוק bedeutet im Chaldäischen nur „untersuchen", niemals aber „zählen, mustern".

q) Dass τιμή „Schleier" bedeute (*Schleuss. s. v.*), dürfte schwer zu beweisen sein.

r) Vgl. Capellus a. a. O. S. 586 Grabe Anmerk. über 1 B. Moses Kap. 49 in Eichhorn Repertorium Th. 4.

a) Das οἰκογενοῦς, für das im hebr. Text kein entsprechendes Wort, scheint verschrieben (vgl. 17, 12, wo ebenfalls οἰκογ. Glossem) und war ursprünglich τῆς οἰκίας, oder es ist υἱὸς Glossem und war eigentlich οἰκογενής.

31, 7. 41 עשרת מנים δέκα ἀμνῶν und ἀμνάσιν. Schon Hieronymus z. St. rügt, dass ἀμν. dem Hebr. nicht entspreche; und die Conjecturen, die von Späteren versucht wurden, sind nicht ausreichend [b]). Es scheint aber, der Vertent habe das Wort des Textes unverändert wiedergegeben und also μωνιμ gesetzt, welches von Abschreibern in das ihnen bekanntere ἀμνῶν etc. corrumpirt wurde. Vgl. Aehnliches Vorst. S. 65. *B.* [c]). Ueber 22, 13 בסבך ἐν φύτῳ Σαβέκ; 35, 16 כברת Χαβραθά; 41, 45 צפנת פענח Ψονθομφανήχ wurde schon (Vorst. S. 192. Anm. *c*) gesprochen. Wir bemerken hier noch zu כברת, dass wenn 48, 7 כברת mit κατὰ τὸν ἱππόδρομον Χάβραθά gegeben ist, dieses κατ. τ. ἱπποδ. sich leicht als Glossem kennbar macht, da erstens hier כברת doppelt übersetzt ist, ferner dieses κατ. τ. ἱπποδρ. in demselben Verse für בדרך אפרת wiederkehrt, endlich 35, 16 כברת ohne den gedachten Zusatz sich findet [d]). — Hebräisch ist ferner 36, 24 Ἰαμείν für הימים, und das von Eile zeigende Οὐλαμλούζ ואולם לוז 28, 19, das schon von Hieronymus z. St. gerügt wird [e]).

Hingegen gibt der Vertent manchen egyptischen Städtenamen, wie er ihm, dem in Egypten Lebenden, als die gebräuchliche Benennung bekannt war. So 41, 45 און Ἡλιούπολις (vgl. Vorstud. S. 127). Einen wichtigen Aufschluss bietet auch seine Uebersetzung zu 46, 28: ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף להורות לפניו גשנה τὸν δὲ Ἰούδά ἀπέστειλεν ἔμπροσθεν αὐτοῦ πρὸς Ἰωσὴφ συναντῆσαι αὐτῷ καθ' ἡρώων πόλιν εἰς γῆν Ῥαμεσσῆ. Man hält

---

b) Cappellus S. 537, Grabe (*Prolegom. in LXX Interpret. T. 1. c. 4. §. 1*) wollen statt ἀμνῶν, νασι lesen μνῶν μναῖς (Minen), und Cappellus meint sogar, es sei im hebr. T. מְנִים (von dem erst spät in der Mischna vorkommenden מנה !!) gewesen.

c) Noch ist zu bemerken 33, 19 במאה קשיטה ἑκατον ἀμνῶν. Auch Onkelos hat an dieser Stelle חורפן, worüber zu vergleichen *Buxtorf Lexci. rabbin. s. v.;* Rosenmüller zu *Bochart Hieroz. T. 1. p. 478.*

d) Hody (*de Bibl. Text origin. p. 180*) folgert aus diesem κατ. τ. ἱπποδρ., die LXX haben zu Alexandrien gelebt und daher ihre Bekanntschaft mit dem Hippodromus!! Vgl. Vorst. §. 6. Anm. *g.*

e) Pearson (*Praef. paraenetica* zu Grabe's Octateuch) vertheidigt die LXX in einer Weise, die ihn selbst einer Vertheidigung bedürftig macht. Manche Combination, die ich nach Vorst. S. 196. Anmerk. *j* beizubringen gedachte, hat sich mir bei genauerm Forschen als unhaltbar erwiesen. Vergl. auch weiter §. 35. Anmerk. *e*.

allgemein dafür, dass καϑ. ηρω. πολ. die Uebersetzung für גשנה sei [f]; wie befremdend aber, dass in diesem Verse allein גשן ἡρώωνπόλις, während sonst durchaus Γεσέμ [g])! Und was ist für להודת gegeben, wie entspricht ihm das συναντῆσαι αὐτῷ [h])? Wir erfahren aber aus dem Geographen Stephanus Byzantinus, dass die Benennung der egyptischen Stadt Heropolis, Ηρως (eigentlich Ηρω) war. Ηρωων ist eine durch Strabo entstandene Umänderung [i]). Καϑ' ἡρώων πόλιν ist also die Uebersetzung für להורות (nach Heros, und war ursprünglich ἥρως [j]). — Das συναντῆσαι αὐτῷ aber ist die Uebersetzung für לפניו; und in ähnlicher Weise findet sich 2 Chron. 14, 9 (10) לפניו εἰς συνάντησιν

f) Vgl. *Jablonsky de Terra Gosen. Gesenius Thesaur. v.* גשן.

g) Vgl. Vorst. S. 127. — Nur 45, 10 und 46, 34 ist בארץ גשן ἐν γῇ Γεσέμ 'Αραβίας. Dieses Αραβ. dürfte aber ein späterer Zusatz sein, sowie auch das εἰς γῆν 'Ραμεσσῆ unseres Verses als ein späterer Zusatz erscheint. Dieser V. ist überhaupt mangelhaft; es fehlt die Uebersetzung für ויבאו ארצה גשן, welches wahrscheinlich durch ein ὁμοιοτ. ausfiel; spätere Diaskeuasten suchten zu verbessern, bis sie zuletzt Alles verdarben. Manche Msc. (vgl. bei Holmes) haben γήν δὲ Γεσέμ καὶ ἦλϑον ἐν γῇ Γεσέμ. Ob dieses eine ursprüngliche Leseart oder eine spätere Verbesserung, wie man sie in Compl. häufig, in Vatic. Ald. und Alexandr. nicht selten findet, muss dahingestellt bleiben.

h) Die Conjectur, dass der Uebersetzer לקראת für להורות gelesen (Michaelis Oriental. Biblioth. Th. 9. S. 208) (also לקראת לפניו!!!), bedarf keiner Widerlegung.

i) *Steph. Byzant. p. 386 (ed. 1688)*: Ηρω. πόλις Αἰγυπτία, ἡ Αἷμος ἐκλήϑη, διὰ τὸ Τρυφῶ ενταῖϑα κεραύνῳ βληϑῆναι καὶ αἷμα ρυῆναν Στράβων δὲ 'Ηρώων πόλιν αὐτὴν καλεῖ· ὁ πολιτὴς αὐτῆς 'Ηρωωνπολιτὴς. Mannert (Geographie von Afrika S. 516) deutet ἡ αἷμος ἐκλήϑη „die Stadt wurde Hämos genannt", und verwirft daher die ganze Angabe des Stephanus da αἷμα eine griechische und nicht eine einheimische (egyptische) Benennung ist. Allein Stephanus will hier nur die Bedeutung des Wortes Ηρω auf griechisch geben: im Griechischen entspricht ihm αἷμος (etwa „die Blutige"). Unterstützt wird sowohl die Angabe des Steph. als die obige Uebersetzung des להורות durch die Worte des Manetho, der bei *Josephus contra Apionem L. 1. §. 14. 26* die Juden vor dem Auszuge aus Egypten in der Stadt Auaris (Αὔαρις) wohnen lässt und hinzufügt (§. 26): ἔστι δ' ἡ πόλις κατὰ τὰν ϑεολογίαν ἄνωϑεν Τυφώνιος.

j) Nicht ἡρώων. Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass πόλιν wie bei vielen anderen Städten der griech. Zusatz ist. So און 'Ηλιούπολις: און bedeutet nach La Croze bei Jablonsky a. a. O. S. 44 „Licht"; die Griechen übersetzten es mit ἥλιος und fügten πολις hinzu.

αὐτῷ. Sehr überraschend ist, dass der Chronist selbst an der gedachten Stelle לפניו in der Bedeutung „entgegen" gibt: ויצא אסא לפניו nämlich (dem das. V. 8 erwähnten זרח הכושי) „zum Kriege entgegen" (der eigentliche Ausdruck wäre לקראתו). Zur Zeit des Chronisten und unseres Vertenten, die Zeitgenossen waren [k]), scheint die Anwendung des לפניו in dieser Bedeutung üblich gewesen zu sein (vgl. auch Vorst. S. 209. Anm. *k)*.

Noch ist über den Sprachgebrauch des Vertenten der Genesis zu bemerken, dass auch das Griechische auf seine Uebersetzungsweise manchen Einfluss übte. So 4, 21 אבי כל תופש כנור καταδείξας ψαλτήριον. (Vergl. Herodot 1, 171 ἐπὶ τὰ κράνεα λοφοὺς ἐπιδέεσθαι Κάρεες εἰσιν οἱ καταδέξαντες.) — 23, 11 (לעיני) בני עמי τῶν πολιτῶν μου. — 37, 4 דברו לשלום λαλεῖν εἰρηνικόν. — 42, 15 חי פרעה νὴ τὴν ὑγίειαν Φαρ. Vgl. auch 43, 27. — Auch von dem Einflusse des Aramäischen scheint die Uebersetzung nicht frei geblieben zu sein. So 9, 7 ורבו בה κ. κατακυρνεύσατε αὐτῆς. Der Vertent nahm ורבו von dem aramäischen רב „gross, mächtig sein" (daher auch chaldäisch רב „Herr, Gebieter"): und er mochte sich hierzu veranlasst finden, weil in diesem Verse schon früher ורבו ist. — 49, 5 מכרותיהם ἐξ αἱρέσεως αὐτῶν. Dieses ist, wie Grabe (Eichhorn Repertor. 4. Th. S. 12) nachweist, die richtige Leseart, und nicht, wie viele Codd. haben, ἐξαιρέσεως. Dass aber der Vertent gelesen habe מנדבותם (wie Grabe meint), ist sehr unwahrscheinlich: sein Text lautete wie der masor., nur dass durch Incorrectheit statt des כ das ihm ganz ähnliche ב gesetzt war (Vorst. S. 206 ff.), und hiess es also מברותיהם. Nun ist ברה ברירה „wählen, Wahl", ein im Aram. unzähligemal vorkommender Ausdruck; und es verfiel der Vert. nach der gedachten Leseart ganz natürlich auf diese Bedeutung [l]).

---

k) Der Chronist lebte nach Zunz (gottesdienstl. Vorträge S. 32. 33) um 260 vor der übl. Zeitrechn.; der Vertent der Genesis um 286. Vgl. Vorst. S. 10. Anmerk. *h*.

l) Vgl. Vorst. S. 201—203 und Anm. *y* das. — Wir bemerken noch, dass 41, 2 באחו ἐν τῷ Ἄχει von mehren Autoren nach Hieronymus Jesaias 19, 7 für egyptisch gehalten wird. Nur wäre erst nachzuweisen, dass der Vertent selbst Αχει gegeben; er mochte אחו wie 22, 13 בסבך unübersetzt gelassen und Ἄχου hingestellt haben, woraus alexandrin. Abschreiber das ihnen geläufige Αχει machten.

§. 7.

Wir haben bisher die Uebertragungsweise dieses Vertenten von der hermeneutischen Seite betrachtet; wir gehen nun an die Forschung über seine Exegese. Die alten Uebersetzer sind, mit Ausnahme des durch äussere Ursachen sich an eine sclavische Hermeneutik bindenden Aquila, mehr oder minder Exegeten; tragen die Ideen, welche die religiöse und philosophische Anschauungsweise in unmittelbare Verbindung mit der Auffassung der h. Schrift brachte, in den Text selbst hinein. Die religiöse Auffassung tritt in dem Midrasch hervor (Vorst. §. 32), die philosophische in der, der höhern Erkenntniss zusagenden Darstellung der in der Schrift dem höchsten Wesen beigelegten Eigenschaften und ihm zugeschriebenen Handlungen: Entfernung der Anthropomorphien und Anthropopathien (daselbst S. 175 ff.). Onkelos bietet nicht nur ein reiches Bild der religiösen Exegese, da er an vielen Stellen halachische und hagadische Erklärungen seiner Uebersetzung einwebt; sondern es tritt noch mehr in ihm eine Ausprägung der philosophischen Exegese hervor: es zeigt sich in ihm constant das Streben, jeden Ausdruck, der einen somatischen Begriff involviren und Anlass zu Missverständnissen geben könnte, durch einen entsprechenden euphemistischen Ausdruck oder durch Umschreibung zu vermeiden (das. S. 176). — Auch bei den LXX ist diese doppelte Erscheinung wahrzunehmen (das. S. 178. 187 ff.). Wir heben hier vorerst die philosophische Exegese unseres Vertenten hervor.

Unser Uebersetzer vermeidet gleich Onkelos, von dem höchsten Wesen Reue, Verdruss auszusagen; überhaupt Zustände, die dem Begriffe der Allwissenheit und Allweisheit Gottes widersprechen. So 6, 6. 7 וינחם ,נחמתי ἐνεθυμήθη, ἐνεθυμήθην; und Vers 6 ויתעצב אל לבו διενοήθη. Beides: ἐνθυμέομαι und διανοέομαι, kommt mehremal in der Bedeutung „nachdenken, überlegen ff." vor. Onkelos nahm hier מימרא zu Hülfe [a]). — Selbst den Begriff Zorn scheint, als der Gottheit unwürdig, der Vertent der Genesis vermeiden zu wollen; und unterscheidet er sich hierin sowohl von den anderen griech. Uebersetzern der Septuaginta,

---

a) Die richtige Leseart 6, 7 ist also ἐνεθυμήθεν, wie Cod. Vat. und die meisten Codd.; aber nicht ἐθυμώθην, wie Philo (*Quod Deus sit immut. p. 303;* vergl. Mangey das.) und einige andere Codd. lesen.

als Onkelos und seinen Asseclen, die „zürnen, Zorn" als leicht verständliche Metapher unverändert wiedergeben (Vorst. S. 176. 177)[b]). 18, 30 אל נא יחר לאדני ואדברה μὴ τι κύριε ἐὰν λαλήσω („es sei nichts, habe nichts dagegen, Herr! wenn ich rede"). — Auch das, was eine Verletzung der Ehrfurcht gegen Gott scheinen könnte, wurde vermieden. So 18, 25 חלילה לך מעשות כדבר הזה . . . חלילה לך μηδαμῶς σὺ ποιήσεις ὡς τὸ ῥῆμα τοῦτο . . . . μηδαμῶς; an anderen Stellen (vgl. 44, 7. 17) gibt der Vertent חלילה μὴ γένοιτο. Aehnliche Rücksicht scheint auch Onkelos geleitet zu haben. Vergl. 18, 25 und hiermit 44, 7. 17[c]). — Der Vertent lässt auch, um der Verletzung der Ehrfurcht gegen Gott vorzubeugen, manches Wort aus oder setzt manches Wort zu. So 33, 20 ויקרא לו אל אלהי ישראל καὶ ἐπεκαλέσατο τὸν θεὸν Ισραήλ; vgl. Onkelos ופלח עלהי קדם אל וכו'. — 13, 13 רעים וחטאים לה' מאוד πονηροὶ καὶ ἁμαρτωλοὶ ἐναντίον τοῦ θεοῦ. Onkelos קדם ה'[cc]). — So hält auch unser Vertent es der Gottheit angemessen, dass auch ihr Strafen mit Liebe verbunden sei, sie zu schonen wünsche. Daher 18, 21 ארדה נא ואראה הכצעקתה הבאה אלי עשו כלה ואם לא אדעה καταβὰς οὖν ὄψομαι, εἰ κατὰ τὴν κραυγὴν αὐτῶν[d]) τὴν ἐρχομένην πρός μέ, συντελοῦνται. εἰ δὲ μή, ἵνα γνῶ. Die Itala übersetzt zwar συντελοῦνται *„consummantur"*; den den hebr. Text nicht kennenden Kirchenvätern mag dieses zu Gute gehalten werden: auf diese Weise hätte der Uebersetzer עשו ohne Ursache ganz ausgelassen! Es ist aber συντελοῦνται hier activ zu

---

b) So weiset auch Philo *(l. l. p. 296 seq.)* **Reue**, „die doch selbst bei besonnenen, wahrhaften Männern sich nicht finden soll," zurück, während er „Zorn, Eifer und dergl." als Metapher erklärt, die gewählt wurden, „weil einem weisen Gesetzgeber ein Ziel gegenwärtig sein muss, Allen verständlich zu sein" (τῷ ἄριστα νομοθετήσαντι τέλος ἓν δεῖ προσκεῖσθαι, πάντας ὠφελεῖσθαι τοὺς ἐντυγχάνοντας). „Aus diesem Grunde werden auch körperliche Attribute der Gottheit beigelegt" *(ibid. p. 301 seq.)*.

c) Hieronymus, der die Absicht des Vertenten nicht begriff, bemerkt a. a. O. zu diesem μή τι: ***Quod non videtur manifeste sonare quid dicat.*** — Symmachus, der ebenfalls Anthropomorphien vermeidet (vergl. weiter Anmerk. *l)*, gibt 18, 25 חלילה לך μὴ σόν.

cc) Hieronymus hat auch hier den Vertenten nicht verstanden und ergehet sich in fromme Conjecturen.

d) Dieses αὐτῶν auf die Bewohner der Stadt Sodom, der hebr. Text הכצעקתה auf die Stadt Sodom, Metonymie. Auch Onk. hat הכקבלתהו.

nehmen[e]), und zwar nicht in der Bedeutung „aufreiben", sondern „vollbringen, vollenden", und daher: „ob sie nach dem über sie zu mir kommenden Geschrei vollbringen (עשו כלה) oder ob nicht, dass ich erkenne". So gehet also Gott nicht zur Vernichtung (wie gewöhnlich כלה hier genommen wird), sondern zur Untersuchung herab[f]). Bemerkenswerth ist, dass auch Onkelos hier Manches, wie es scheint in derselben Absicht, durch eine Umschreibung zu mildern sucht[ff]).

---

e) Vergl. Sabatier Anmerk. zu diesem Verse in der von ihm edirten Ausgabe der Itala.

f) Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass aus der vorliegenden Interpunction dieses Verses ein Einwurf nicht abzuholen ist. Vgl. Vorst. S. 68 und sonst über derartige Fehler der Abschreiber.

ff) Da die Onkelos'sche Uebersetzung zu diesem Verse etwas auffallend ist und zu manchen Varianten Veranlassung gegeben hat, so scheint nothwendig, Manches zu ihrer eigentlichen Verständigung und wie sich hier Onkelos und die LXX einander begegnen, anzuführen. Die Amsterdamer Pentateuchausgabe von 5442 (1681), Walton's Polyglotte, Buxtorf's *Biblia hebraica* lesen: גמירא אם לא תיבין ואם תיבין לא אתפרע Luzzato *(Philoxenos p. 36)* bringt die auffallende Leseart: גמירא אם תיבין ואם לא אתפרע (so hat auch Compl.; vergl. S. Clericus im 6. Band der Walt. Polyglotte), welche von Luzzato (das. S. 37) höchst ungenügend vertheidigt wird. Nach dem, was schon oben §. 5. Anmerk. *k* über das Verhältniss Jonathan's zu Onkelos bemerkt wurde, ist (was von so vielen Autoren nicht berücksichtigt wurde) bei zweifelhaften Lesearten des Onkelos zumeist Jonathan zu befragen. Dieser hat hier: ואם עבדין תתובא הלא הנון קדמי זכאין כמא דלא ידעית ולא אתפרע. Man erkennt, dass er in Onkelos vor sich gehabt: לא אתפרע, und da er nicht einsehen mochte, wie לא אתפרע zu לא ארעה zu beziehen sei, so fügte er כמא דלא ידעית hinzu: „als erkennte ich nicht". Doch ist dieses unnöthig; Onkelos nahm ארעה wie וידע Richter 8, 16 (strafen), was auch die alten Erklärer oft thun. O. fasste nun den V. so auf: „Ich will ff., ob sie, wie ihr Geschrei, das vor mir kam, gethan, so sei Vernichtung: ואם || לא ארעה, und wenn (selbst wenn sie auch so gethan), will ich nicht strafen", nämlich אם תיבין. Zu dieser Auffassung mochte sich Onkelos durch das ähnliche Motiv der LXX bewogen gefühlt haben: das Herabsteigen Gottes soll nicht zur Bestrafung nur sein, sondern es soll sich mit ihm, auch wenn Sodom reif zur Strafe, Schonung verbinden. Vielleicht wollte auch Onkelos vorbeugen, dass nicht ein Zweifeln bei Gott, auf welches ואם לא leiten könnte, wahrgenommen werde — Die richtige Leseart ist also: איעבד עמהון גמירא ואם תיבין לא אתפרע. (Diese Leseart führt auch Luzzato aus einer Edition vom Jahre 5278 — 1517 — an.) Sehr unerheblich ist L.'s Einwendung, dass es dann nicht לא אתפרע, sondern אשבוק לחון wie 4, 7 heissen müsste; Onkelos bleibt allgemein

Andere Anthropomorphien, wie sehen, hören und selbst das sehr an das Sinnliche grenzende Riechen (8, 21) vermeidet der Vert. nicht; ebensowenig hinabsteigen, hinaufsteigen [g]). Dass also 18, 1 וירא אליו ה׳ ὤφϑη δὲ αὐτῷ ὁ ϑεός ist, dürfte befremdend erscheinen, obschon dieser Vertent selbst 35, 7 gut nicht ἐφάνη anzuwenden weiss (vgl. Onkelos daselbst). Vielleicht ist aber hier ὤφϑη als Medium zu nehmen und also gleichbedeutend mit ἐφάνη [h]). Der Uebersetzer mochte jedoch auch vielleicht die Meinung mancher späteren Erklärer theilen, dass dieses ה׳ sich auf die in den folgenden Versen erwähnten Engel beziehe [i]). Bei Aussagen von Engeln stehet Onkelos nicht an, Anthropomorphien zu setzen (vgl. Vorst. S. 177); dieses befolgt nun auch unser Vertent, und da er hier ה׳ durch ϑεός, welches auch Engel bedeutet [j]), überträgt, so konnte er gut ὤφϑη geben. Hierdurch zeigt sich auch ein genügender Aufschluss über dieses ϑεός, da doch sonst ה׳ κύριος (vgl. folg. §.). Doch kann hieraus keine zuverlässige Folgerung gezogen werden, da, wie Vorst. S. 67 bemerkt wurde, bei den Namen κύρ. und ϑεός durch Nachlässigkeit der Abschreiber viele Ungenauigkeit herrscht.

Noch ist hervorzuheben 1, 26 נעשה אדם בצלמנו כדמותנו ποιήσωμεν ἄνϑρωπον κατ᾽ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καϑ᾽ ὁμοίωσιν: also wörtlich, ohne irgend eine Vermeidung der Anthropomorphien. Vergl. auch 1, 27. 5, 1. — Nach den Nachrichten der

---

dem Texte treu: und da dieser eine Verneinung hat לא ארעה, gab auch Onkelos verneinend. Die Worte אם לא תיבין, sind Zusatz und weisen zugleich auf ואם לא תתוב 4, 7, welche ebenfalls Glossem und wie es scheint aus derselben glossirenden Hand hervorgegangen sind.

g) Onkelos hält sich von dergleichen Anthropomorphien durch קדם, איתגלי ff. fern. Vgl. Vorst. S. 176 und oben §. 4. Anm. *k*.

h) Wie an manchen anderen Stellen; vgl. 12, 7. 17, 1. 26, 2 u. a. m. Nur besagt an diesen Stellen schon der ganze Zusammenhang die geistige Bedeutung. Manche Kirchenväter geben auch 18, 1 (vgl. bei Sabatier) *apparuit*.

i) Dieses וירא וכו׳ ist der Eingang zu dem folgenden Verse: „der Ewige erschien ihm," nämlich (V. 20) „er erhob seine Augen und sah drei Männer" (Engel) u. s. w. Die Engel werden hier, wie es auch an anderen Stellen vorkommt, ה׳ genannt. Vergl. Mendelssohn *Biur* und Uebersetzung

j) Vergl. 3, 5 והייתם כאלהים κ. ἔσεσϑε ὡς ϑεοί. Vgl. auch weiter § 25. Anmerk. *d*.

Palästiner haben die LXX in ihrem, dem Ptolemäus übergebenen Pentateuch geschrieben: אעשה אדם בצלם ובדמות (vergl. Vorst. §. 4). Eine Spur dieser Variante dürfte vielleicht noch zu finden sein in dem fehlenden ἡμετέραν nach καϑ' ὁμιω., und hierzu noch hervorzuheben, dass 5, 3 ויולד בדמותו κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ, hingegen 1, 26. 27. 5, 1 ἰδέα vermieden ist. εἰκὼν und ὁμοίωσις schien also dem Uebersetzer nur **Aehnlichkeit** auszudrücken und als solche nur verstanden zu werden; ἰδέα aber das **vollständige Ebenbild** und als solches auch die Körperlichkeit involvirend, daher durfte es nicht bei Gott angewendet werden. Da aber auch ὁμοίωσις nahe an den Begriff des ἰδέα grenzt, so liess der Vertent hier absichtlich (vergl. jedoch Vorstudien S. 139. 140 *e*. β.) ἡμετέραν aus: und so wäre die paläst. Nachricht zum Theile begründet. — Auch Onkelos gibt übrigens, ohne irgend dem Anthropomorphismus vorzubeugen, 1, 26 בצלמנא כדמותנא, Vers 27 בצלמיה, und 5, 1 בדמות. Er schien also ebenfalls darauf gerechnet zu haben, dass der Leser hier nur eine geistige Aehnlichkeit wahrnehmen werde: diese Redensart galt allgemein als Metapher (vergl. Vorstudien S. 176) [k]). Hingegen gibt er 5, 3 ואוליד בדמותיה דדמי ליה, da hier eine identische Gleichheit ausgedrücht werden soll, und verfuhr also ähnlich wie die LXX durch das ἰδέαν [l]).

---

k) Im Hebräischen und Aramäischen drückt überhaupt צלם und דמות nicht Identität, sondern nur eine ungefähre Uebereinstimmung des Nachgebildeten mit dem Prototypus aus.

l) Wir bemerken hier noch, dass unter den alten Uebersetzern Symmachus allein der Anthropomorphie in obiger Stelle theilweise begegnet: 1, 27 ויברא וכו' בצלמו בצלם אלהים ברא κ. ἔκτισε ὁ ϑεὸς τὸν ἄνϑρωπον ἐν εἰκόνι διαφόρῳ, ὄρϑιον ὁ ϑεὸς ἔκτισε κ. τ. λ. Ueberhaupt ist Symm. sehr sorgfältig in Vermeidung der Anthropomorphien, und ist vorzüglich hervorzuheben 6, 2 ויראו בני האלהים, Symmachus: ἴδοντες υἱοὶ τῶν δυναστευόντων, wo eine merkwürdige Uebereinstimmung mit Onkelos בני רברביא. Vergl. auch *Bereschit rabba c. 26*, wo die höchste Missbilligung gegen Jene ausgesprochen wird, die בני האלהים wörtlich nehmen. Vielleicht dürfte sich hierin manche Hinweisung finden auf die Zeit, in welcher Symmachus lebte und dass er dem Judenthume angehörte. Mehres in der oben gedachten Abhandlung. Vergl. auch weiter § 10. Anmerk. *i*.

§. 8.

Zu der religiösen und philosophischen Exegese zugleich ist zu beziehen die Uebertragung der göttlichen Namen. **Philo** weiss von dem „vierbuchstäbigen Namen, der Jenen allein, deren Ohren und Zunge durch die Weisheit gereinigt, gestattet ist im Heiligthume zu hören und auszusprechen, sonst aber Niemanden. Diesen Namen nennt der mit göttlichen Dingen sich Befassende Tetragramma" [a]). Er verliert sich hierbei in Pythagoräische Muthmassungen, und findet die Heiligkeit in der Zahl Vier. — Neben dem Tetragramm unterscheidet er die Benennungen θεός und κύριος. θεός drückt die schöpferische, κύριος die herrschende Kraft aus [b]): θεός ist auch zugleich die wohlthuende, κύριος die die Allmacht in sich fassende und daher auch bestrafende Kraft [c]). Diese dem Genius der hebr. Sprache widerstrebende Auffassung — für אלהים, אל, das nach seiner Etymologie „Macht" bedeutet, ist bei den LXX der eigentliche solenne Ausdruck θεός, nie aber κύριος (vgl. Vorst. S. 179. Anmerk. *m)* — würde, so Philo den Urtext verstanden und die Septuaginta mit ihm zu vergleichen gewusst hätte, sich

---

a) Τέτταρας ἔχον (nämlich das Stirnblech des Hohenpriesters) γλυφὰς ὀνόματος, ὃ μόνοις τοῖς, ὦτα καὶ γλῶτταν σοφίᾳ κεκαθαρμένοις θέμις ἀκούειν καὶ λέγειν ἐν ἁγίοις, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ τὸ παράπαν οὐδαμοῦ· τετραγράμματον δὲ τοὔνομά φησιν ὁ θεολογος. *De vita Mosis p. 670*. Dieses ακου. κ. λεγ. ἐν ἁγίοις isi eine paläst. Halacha: im Tempel, sagt diese, sprechen die Priester bei dem Segen das Tetragramm aus, ausserhalb des Tempels ist es unaussprechbar; vgl. *Sota 38* und a. a. O. Philo schmückte dieses noch nach seiner Weise aus: „Jene, die durch Weisheit gereinigt etc."

b) Εγὼ δ' ἂν εἴποιμι δηλοῦσθαι (durch die zwei Cherubim auf der Bundeslade nämlich) δι' ὑπονοιῶν πρεσβυτάτας καὶ ἀνωτάτω δύο τοῦ ὄντος δυνάμεις, τήν τε ποιητικὴν καὶ βασιλικήν· ὀνομάζεται δὲ ἡ μὲν ποιητικὴ δύναμις αὐτοῦ θεός, καθ' ἣν ἔθηκε καὶ ἐποίησε καὶ διεκόσμησε τόδε τὸ πᾶν, ἡ δὲ βασιλικὴ κύριος, ᾗ τῶν γενομένων ἄρχει καὶ σὺν δίκῃ βεβαίως ἐπικρατεῖ. *l. l. 668 seq.* Vergl. auch *Quis rer. divin. haeres p. 504.*

c) *De Vict. offer. p. 854:* Η οὐχ ὁρᾷς ὅτι περὶ τὸ ὂν αἱ πρῶται καὶ μέγισται τῶν δυνάμεων εἰσι, ἥτε εὐεργέτις καὶ κολαστήριος; καὶ προσαγορεύεται ἡ μὲν εὐεργέτις θεός, ἐπειδὴ κατὰ ταύτην ἔθηκε καὶ διεκόσμησε τὸ πᾶν· ἡ δ' ἑτέρα κύριος, καθ' ἣν ἀνῆπται τῶν ὅλων τὸ κράτος. Vergl. auch *Leg. alleg. p. 74. 75; de Plantat. Noe p. 226; de nom. Mutat. p. 1048. 1049* und sonst.

ihm auch von einer andern Seite als unhaltbar gezeigt haben[d]). Die LXX geben אל mitunter auch durch ἴσχυρος[e]): wenn also ἴσχυρος ihnen gleichbedeutend mit θεός ist, weiset nicht schon dieser Umstand darauf hin, dass ihnen θεός die Macht (κράτος) war? Die LXX verbanden einen der Philonischen Auffassung ganz entgegengesetzten und im Urtext begründeten Sinn mit diesem Worte. אלהים ist der mächtige Gott, in seiner Macht bringt er hervor, ist Schöpfer, regiert auch das All und ist (nach diesem letztern Begriffe) auch zugleich Beschützer, und hierfür θεός. Für das Tetragramm ist ihnen κύριος der solenne Ausdruck; aber nicht in der griechischen Bedeutung **Herr**, **Herrscher** (und hierdurch wurde Philo irregeleitet), sondern weil sie von den Palästinern, die diesen Namen für unaussprechbar hielten, den von denselben angewandten phonetischen Ausdruck אדני — wahrscheinlich weil ebenfalls vierbuchstäbig — überkommen hatten[f]).

---

d) Von Philo's Unkunde des Hebräischen (vgl. Vorst. S. 46. Anm. 12) ist auch dieses ein schlagender Beweis, dass, wie aus den, in den Anm. *a b c* angeführten und mit einander verglichenen Stellen zu ersehen ist, er das Tetragramm verschieden von κύριος hält und nicht merkt, dass die LXX dieses Wort für das Tetragramm des hebr. Textes setzten. — Dass auf dem Stirnblech das unaussprechbare Tetragramm eingestochen war (Anmerk. *a*), scheint er nur vom Hörensagen gewusst zu haben, wie auch das „τετραγράμματον .... φησὶν ὁ θεολόγος" besagt. (Die LXX selbst geben auch dieses Tetragramm durch κύριος. Vergl. Exod. 28, 34; vergl. jedoch weiter Anmerk. *l*.)

e) Vergl. 2 Sam. 22, 31. 33; Ps. 7, 2. 42, 2 u. a. m.

f) Aber nicht, weil, wie Philo philosophirt, „Gott ganz eigenschaftslos sei und daher unnennbar und unaussprechbar (*de Somm. p. 575*), von dem allein das Sein — τὸ ὄν — ausgesagt werden kann" (*de vita Mos. p. 614*), sondern weil in dem Tetragramm, als der eigentlichen göttlichen Benennung, sich alle Eigenschaften vereinigen, dieses der höchste, dem Sterblichen unerfassliche Ausdruck für die Wesenheit Gottes ist. Dem Menschen concentriren sich diese unbegrenzten Eigenschaften in der **Liebe** (מדת הרחמים); von dieser einen Seite ist ihm der heilige Name begreifbar, daher: ה' הוא מדת הרחמים. — Ganz der Etymologie gemäss ist den Paläsinern מדת הדין = אלהים die richtende (herrschende, strafende etc.) Kraft = die absolute Gerechtigkeit (identisch mit Wahrheit). „In ihr erschuf Gott die Welt: aber er verband mit ihr die Liebe מדת הרחמים, da die Welt durch die strenge Gerechtigheit nicht bestehen kann: darum heisst es Genes. 2, 7 „ביום עשות ה' אלהים" (vergl. **Bereschit rabba c. 12**). — Man findet also hier die von Philo hervorgehobenen zwei δυνάμεις, die εὐεργέτις, sowie die κολαστήριος, in der auch die βασιλική; nur dass Philo, des Hebr. unkundig, sie in umgekehrtem Verhältniss auf die göttlichen Namen anwendet. Vgl. auch weiter §. 17.

Die LXX scheinen auch bei ihren Zeitgenossen vorausgesetzt zu haben, dass sie unter κύριος das Tetragramm verstehen: daher Exod. 6, 3 ושמי ה׳ לא נודעתי להם τὸ ὄνομά μου κύριος οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς [g]). Ebenso setzen sie an den Stellen, wo sich אדני ה׳ findet, für ה׳ κύριος, und suchen für אדני einen andern Ausdruck, als δέσποτα. Vergl. Genes. 15, 2. 8. Jerem. 1, 6 [h]). Und so verfahren sie auch in den Stellen, wo ה׳ und אלהים als Subject und Prädicat zu einander bezogen werden: sie halten auch hier treu an dem hebr. Text und geben κύριος, vertrauend, dass der Leser unter dieser Benennung das Tetragramm wahrnehme. So Genes. 28, 21 והיה ה׳ לי לאלהים καὶ ἔσται κύριος μοι εἰς θεόν. 1 Kön. 18, 39 ה׳ הוא האלהים ἀληθῶς κύριος αὐτὸς ἐστι ὁ θεός [i]).

Durch das über θεός Bemerkte erhält die Uebersetzungsweise unseres Vertenten zu 17, 1. 35, 11. 28, 3. 43, 1. 48, 3 Aufschluss. In den beiden ersten Stellen, wo אני אל שדי, ist ἐγὼ (εἰμι 17, 1) ὁ θεός σου; in den anderen Stellen ὁ θεός μου: allenthalben also שדי unübersetzt! — Fragen wir aber nach der gewöhnlichen Uebertragung des שדי bei den LXX, so findet sich hierfür Genesis 49, 25. Numerus 24, 4 θεός; Ruth 1, 20. 21 ὁ ἱκανος; Hiob ὁ παντοκράτωρ. Also hier wieder θεός, ἱκανος und παντοκράτωρ gleichbedeutend: abermals ein offenbarer Beleg, dass θεός ihnen die κράτος war. Zwar mag, da die Uebersetzer dieser Bücher verschieden, auch die Auffassung verschieden gewesen sein: am richtigsten, weil der hebr. Bedeutung — שדי = שדד (vergl. *Kimchi rad.* שדד) — entsprechend, ist παντοκράτωρ; ἱκανος scheint der midraschischen Interpretation שיש די (vgl. *Bereschit rabba c. 46*) zu folgen: doch liegt allenthalben die Bedeutung „Macht" zu Grunde, die Uebersetung für שדי also identisch mit θεός [j]). In אל שדי fand also der Ueber-

---

g) Philo, der nicht wusste, dass κύριος das Tetragramm sei, liest (*de nom. Mutat. p. 1046*) τὸ ὄνομα μου τὸ κύριον (d. i. der eigentliche Name), ἀλλὰ τὸ ἐν καταχρήσει. Vergl. das.

h) In manchen Codd. findet sich zuweilen für אדני ה׳ κύριε, κύριε; welches aber wohl nur durch Diaskeuasten. Vergl. Vorstudien S. 179. Anmerk. *n*.

i) Die LXX geben daher dem bisher Gedachten gemäss für andere Götter nie κύριος.

j) Hiob ist שדי παντοκράτωρ 5, 17. 8, 5. 22, 17. 25. 27, 2. 11. 32, 9. 33, 4. 34, 10. 12. 35, 13. 37, 23 (21); aber auch ἱκανος. 21, 15. 31, 2. Ps. 68, 15 ist שדי ἐπουράνιος und 91, 1 ὕψιστος; Ezechiel 10, 5 שדי σαδδαΐ

setzer den doppelten Ausdruck für denselben Begriff; und selbst wenn ihm die Bedeutung ἱκανος, παντοκράτωρ bekannt war, so würde er Θεός mit einem dieser Wörter nicht gut haben zusammenfügen können, da in Θεός schon der Begriff des ἱκανος und παντοκράτωρ liegt. Allein אל Θεός involvirt, wie oben gedacht wurde, den Schutz; und so erblickte der Vertent in אל שדי eine Hervorhebung des Schutzes in Beziehung zu dem Angesprochenen, oder zu dem der von אל שדי spricht. Daher 17, 1. 35, 11 אני אל שדי ὁ Θεός σου dein Schutzgott (Helfer), und 28, 3. 43, 14. 48, 3, wo Isaak und Jakob von Gott sprechen: ὁ Θεός μου mein Schutzgott (Helfer)[k]. Und so wird auch genügender Aufschluss über Exod. 6, 3 וארא אל אברהם ואל יצחק וכו' באל שדי ὤφθην πρὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ .... Θεὸς ὢν αὐτῶν „ihnen ein Schützer seiend". Vgl. weiter §. 17.[l])

---

und so auch 1, 24 das. nach Theodoret. Es herrschte also bei den LXX über שדי nicht dieselbe Einhelligkeit (der Uebersetzer zu Ezechiel kannte gar nicht dessen Bedeutung) wie über ה' und אלהים: diese waren durch paläst Tradition bekannt; vgl. folg. §. — Hiob 8, 3 ist שדי ὁ τὰ πάντα ποιήσας, welches im Widerspruche mit der Philonischen Hypothese, die zwischen der δύναμις ποιητική und der βασιλική, ᾗ τῶν γενομένων ἄρχει (Anmerk. *b*) unterscheidet; denn da wäre ὁ τὰ πάντα ποιήσας nicht mit παντοκράτωρ in einem Namen zu vereinigen. Hingegen ist bemerkenswerth, dass in Hiob שדי häufig durch κύριος gegeben ist. Der Uebersetzer zu Hiob scheint die griechische Bedeutung des κύριος im Auge gehabt zu haben, und würde dieses auf sein spätes Alter hinweisen; die Vertenten des Pentateuchs geben κύριος nur für ה' oder אדני. — Nach *Bereschit rabba l. l.* gab Aquila אנקוס für שדי, welches wohl ἱκανος ist; vergl. Jeschurun von Delitzsch S. 94.

k) Genesis 49, 25 ואת שדי ὁ Θεός μου ist emphatisch, oder das אל vom vorigen Stichos ist heruntergezogen, oder der Vertent las ואל שדי. Vgl. Tuch Kommentar über die Genesis S. 588.

l) Wir erwähnen noch, dass nach dem Zeugnisse des Origines (*Montfaucon Hexapla T. 1. p. 86*, wo überhaupt über die göttlichen Namen) und des Hieronymus (*Praef. ad libr. reg.*) in manchen griechischen Codd. das Tetragramm mit alten hebr. Buchstaben (man hält dafür, dass hierunter die Sam. Schrift gemeint sei, welches jedoch Gesenius *l. l. p. 11* und Geschichte der hebr. Sprache S. 176 in Abrede stellt, Bleek in Rosenmüllers Repertor. Th. 1. S. 76 f. schwach vertheidigt) geschrieben gewesen sei. An diesem Referate dürfte nur dieses wahr sein, dass an manchen Stellen das Tetragramm mit hebr. Lettern geschrieben war (vielleicht durch Anmerkung eines Lesers), und vielleicht wusste Philo von daher von dem Tetragramm (vergl. oben Anmerk. *a. d*). Hingegen beweisen die Citate bei den ältesten Kirchenvätern, die nur von κύριος

§. 9.

Forscht man, wo die bisher gedachte sog. philosophische Exegese ihren Ursprung gehabt, ob in Palästina oder Alexandrien, so zeigt sich hinsichtlich des Ausdruckes für die göttlichen Namen Palästina als der Ausgangspunkt: die Heilighaltung und Unaussprechbarkeit des Tetragramms durchzieht das paläst. Religionsgebäude, und es weiset die Allgemeinheit, mit der diese Lehre in Schule und Leben festgehalten wurde, darauf hin, dass sie nicht von auswärts hereingekommen, sondern dem einheimischen Boden entkeimt und auf ihm grossgezogen worden sei [a]). Schwieriger jedoch ist die Entscheidung, ob die Vermeidung der Anthropomorphien und Anthropopathien zuerst in Alexandrien angebahnt wurde und von da den Weg nach Palästina fand, oder umgekehrt. Dass in Psalmen die der Maccabäerzeit angehören — also spätern Ursprunges sind als die griechische Uebersetzung der Genesis, vergl. oben §. 6 — sowie in Daniel sich Anthropomorphien ff. finden, beweiset keinesfalls, dass zu dieser Periode jene höhere Auffassung in Palästina unbekannt war: der Dichter, in der Sprache und dem Geiste der sich vorfindenden heil. Schriften dichtend und sich an ihnen begeisternd, ging in deren Redeweise ein und sprach in deren Bildern.

---

wissen, sowie Philo, der nur κυρ. anführt, dass zumeist κυρ. und nicht das Tetragramm mit hebr. Lettern sich im griech. Texte gefunden. — Es ist übrigens noch hervorzuheben, dass Philo selbst an einer Stelle von der ihm dunkel vorschwebenden paläst. Eintheilung der göttlichen Namen (Anmerk. *f*) überwältigt worden zu sein scheint. Er sagt (*Quis rer. divin. haeres p. 503*): τὰς δύο τοῦ ὄντος πρώτας δυνάμεις, τὴν τε Χαριστικὴν, καθ' ἣν ἐκοσμοπλάστει, ἣ προςηγόρευται κύριος, καὶ τὴν κολαστικὴν, καθ' ἣν ἄρχει καὶ επιστατεῖ τοῦ γενομένου, ἣ προςονομάζεται θεός. Also κύριος die gütige, θεός die strafende, herrschende Macht. Mangey Note z. St. dem Dähne Alexandr. Religionsphilosophie Th. 1. S. 232. Anmerk. beistimmt, meinte, um den Widerspruch, der in diesen Worten Philo's mit den Anmerk. *c* angeführten Stellen liegt, zu heben, in obiger Stelle verbessern zu müssen, und setzte ἣ προςηγορεύεται θεὸς . . . ἣ προςονομάζεται κύριος.

a) Ob jedoch diese Unterscheidung der göttlichen Kräfte überhaupt einheimisch oder durch Plato's Ideenlehre geweckt, also von Alexandrien herübergebracht wurde, sowie über das מימרא der Targumisten, wird die gedachte Abhandlung besprechen.

Ueberhaupt darf das Verhältniss zwischen dem Uebersetzer und dem vom eigenen Schwunge getragenen Dichter und Redner nie aus den Augen verloren werden: selbst in der weit spätern Zeit, in der man bei den Targumisten ein fast überängstliches Streben, jedes anthropomorphische Bild von Gott fern zu halten, gewahrt, bewegt sich die Hagada in dem freiesten Raume und ist überreich an den kühnsten anthropomorphischen Bildern [b]). — Folgen wir jedoch dem Entwickelungsgange der philosophischen Ideen, so scheint zumeist in Alexandrien der Anstoss zu dieser höhern Auffassung gegeben worden zu sein. Die Freigebigkeit der Ptolemäer und der Schutz, den sie den Wissenschaften angedeihen liessen, hatte Alexandrien zum Mittelpunkt der damaligen gelehrten Welt gemacht; hier begegneten sich Philosophen und Philosopheme, wurde die geistige Berührung zwischen dem Orient und dem Occident vermittelt; und wie Palästina den Glauben, so repräsentirte Alexandrien das absolute, sich als letzte Berechtigung setzende Denken. Hier also, wo mit Zurückbeziehung auf die älteren Philosophen über Götter, Wesen der Gottheit und deren Eigenschaften geforscht, wo Homers Göttermale und Götterkämpfe und Hesiods Götterentstehung (Theogonie) nach dem Vorbilde Plato's verklärt wurden und man die Götter ausser dem Bereiche des Menschlichen stellte, bis sie endlich nur ein leeres Schema bildeten: hier mochte wohl zumeist in den der Bildung von aussen so leicht zugänglichen und an den Zeitbegriffen sich betheiligenden Juden der Gedanke angeregt worden sein, dass die Anthropomorphien in einem höhern Sinne aufzufassen seien [c]). — Aber solche Auffassung, die nicht erst das Product des in die Tiefen der Speculation sich versenkenden Geistes, sondern schon an der Schwelle des Nachdenkens dem Monotheïsten entgegentritt, konnte wohl ein selbstständiges, von den Palästinern ohne äusseres Zuthun gewonnenes Resultat sein; auch mochte die frühe Berührung mit den Persern, deren An-

---

b) Die Schule selbst hatte jedoch schon über den bibl. Anthropomorphismus bemerkt: גדול כח הנביאים שמדמין יוצר ליצר — „die Propheten nehmen sich viel heraus, da sie den Schöpfer zum Geschöpfe vergleichen." Ferner häufig: לא דבר הכתוב אלא כדי (לשכך nach Mechilta Exod. 19) לשבר את האוזן „die Lehre spricht nur, um sich dem Ohre verständlich zu machen."

c) Vergl. Eichhorn Allgem. Bibliothek der bibl. Literatur 5ter Band 2. Stück. Briefe, die bibl. Exegese betreffend.

schauung des Ormuzd sich weit über den grobsinnlichen Cult des babylonischen Bel, der phönicischen Astarte, den egyptischen Thier- und den aus diesen Culten zusammengesetzten hellenischen Sinnendienst erhob, Manches angeregt haben: und so gelangten Palästina und Alexandrien unabhängig von einander zu dieser Auffassung. — Ist nun schon diesem gemäss der Einfluss Alexandriens auf Palästina hinsichtlich der Auffassung der Anthropomorphien ff. sehr zweifelhaft, so deutet bei tieferm Eingehen ein Moment auf das entgegengesetzte Verhältniss hin: diese Auffassung sei von den Palästinern zu den Alexandrinern übergegangen [d]). Während nämlich zu Palästina diese Norm von den Uebersetzern (Targumisten) nicht nur festgehalten, sondern mit der fortrückenden Zeit gleichsam hypostasirt wurde [e]), erlischt sie allmälig bei den alexandrin. Vertenten, bis in mehren später übertragenen Büchern die Anthropomorphien unverändert, ja sogar noch stärker als im Originale wiedergegeben werden (vergl. Vorst. S. 178). Zwar wies die jüd. philosophische Schule zu Alexandrien die Anthropomorphie, als des Begriffes der Gottheit unwürdig, mit der grössten Entschiedenheit zurück [f]), und fand sich selbst durch die Annahme, „dass die Schrift, um sich dem Menschen verständlich zu machen, auf menschliche Weise mit ihm spreche", nicht ganz befriedigt: sie glaubte sich an solchen Stellen zu der Wahrnehmung einer allegorischen, einen tiefern Sinn verbergenden Redeweise berechtigt, sowie es ihr überhaupt als Axiom galt, dass die Schrift neben dem wörtlichen noch einen tiefern heiligen Inhalt (Sinn) verberge, für den jener eigentlich nur das Gewand sei. Diese allegorische Auffassung bildet

---

d) Dass die philosophische Speculation nicht nur unabhängig von Alexandrien, sondern noch bevor daselbst das philosoph. Bewusstsein erwachte (bekanntlich erst unter den Ptolemäern) schon in Palästina zur Geltung gekommen war und hervorragende Geister sich durch sie angeregt fühlten (wir erinnern hier nur an das sehr alte מעשה מרכבה), beweiset deutlich die bei ***Joseph. cont. Apion. L. 1. §. 22*** angeführte Stelle des Clearch, der seinen Lehrer Aristoteles von einem ihm bei seiner Anwesenheit in Asien begegnenden jüd. Weisen erzählen lässt: οὗτος ... Ἑλλήνικος ἦν, οὐ τῇ διαλέκτῳ μόνον ἀλλὰ τῇ ψυχῇ ... ὡς δὲ πολλοῖς τῶν ἐν πανδείᾳ συνωκείωτο, παρεδίδου τί μᾶλλον ὧν εἶχεν.

e) So die Targumim zu den Hagiographen. Ueber Jonathan zum Pentat. und Targ. jerusch. vgl. unsere Zeitschrift 3. Jahrg. S. 119. 120.

f) Vergl. das Fragment des Aristobul ***Euseb. Praepar. evangelic. L. 8. c. 10,*** und Philo an unzähligen Stellen.

die Grundlage der Exegese Philo's, der durchwegs darauf dringt, dass man scheiden müsse zwischen dem Wortsinn (τὸ ῥῆτον, ἡ κατὰ τὴν φάσιν ὑψηγορία) und der allegorischen, geistigen Bedeutung (νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι, αἱ δι' ὑπονοιῶν ἀποδόσεις) [g]).

---

g) Nur ist die Ansicht irrig, dass ein äusseres Bedürfniss den Anstoss zu der allegorisirenden Auffassung gegeben. Eichhorn meint zwar in den gedachten mehr schön- als tiefgeistigen Briefen, dass die Juden dem Spotte und dem Zweifel ihrer heidnischen Gegner gegenüber, die ihnen die in der Schrift anstössigen Stellen über Gott, dessen Eigenschaften und Thätigkeit entgegen gehalten haben mochten, sich zur Annahme eines doppelten Lehrtypus veranlasst sahen. Man findet aber nirgends bei Philo Anspielungen, die gegen Aussen hinweisen und dass er äussere Gegner im Auge habe; und wenn man aus den Worten Aristobul's: „εἰ δὲ μὴ τεύξομαι τἀληθὸς μηδὲ πείσω, μὴ τῷ Νομοθέτῳ προςάψῃς τὴν ἀλογίαν, ἀλλ' ἔμοι τῷ μὴ δυναμένῳ διαρεῖσθαι τὰ ἐκείνων νενοημένα" (Eusebius a. a. O.) eine derartige Berücksichtigung folgern wollte, so ist zu erwägen, dass Aristobuls Zeitalter unbekannt (vgl. Vorst. S. 8. Anmerk. *q*), und gerade dieser ungewisse Ton weiset am wenigsten auf eine Abwehr im Sinne Eichhorns. Aus Philo selbst ist das Gegentheil zu folgern: er weiset zuweilen den Wortsinn einer Stelle mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zurück und will sie nur allegorisch aufgefasst wissen, an einer andern Seite nimmt er dieselbe Stelle nach dem buchstäblichen Sinn und hält ihn für den richtigen. Und dieses „dem Spotte und dem Zweifel heidnischer Gegner" gegenüber? Wir heben u. a. hier hervor *de Agricult. p. 208,* wo er mit einem grossen Aufwande von Beredtsamkeit und Ironie gegen den Wortsinn des Gesetzes Deuteron. 20, 5 ff. spricht; und *de Fortitud. p. 740,* wo er dieses Gesetz nach dem Wortsinn ausführlich erklärt und in ihm einen Beweis der Humanität und der tiefen Einsicht des Legislators erblickt. — Philo (und Aristobul) wurde vielmehr durch ein — wenn es so genannt werden darf — inneres Bedürfniss getrieben: durch das Verlangen, die Schrift nach seiner philosophischen Anschauung aufzufassen und seine gewonnenen Resultate in ihr wieder zu finden. In solchem schwierigen Streben, wo das Ziel von vornherein gesetzt und nach bestimmten Zwecken geforscht wird, wird an einem Wort, an einer unwesentlichen Andeutung gehalten und der eigentliche Sinn verdrängt, wird an einem Orte ein Stützpunkt gesucht, der leicht an einer andern Seite wieder verlassen wird. Diese Erscheinung tritt dem Leser ebenfalls in ihrem ganzen Umfange im Sohar entgegen, dem man ein solches inneres Bedürfniss allenthalben ansiehet. Die Schrift ist hier eine Anlehnung für theosophisch-mystische, philosopische und moralische Resultate, die abgerissen in fortlaufender Exegese mitgetheilt werden und durch ein inneres Band zusammenhängen: die Deutung wird an einer andern Stelle wieder verlassen und Anderes an deren Stelle gesetzt; denn „das Wort ist der Körper, er wird verschiedenfach belebt, der Geist manifestirt sich in ihm auf die mannigfaltigste Weise ff." Mehres hierüber an einem andern Orte. Vgl. auch weiter §. 34.

Die alexandrinisch hermeneutische Schule aber scheint im Gegensatze nicht nur zu der alexandr. philosophischen, sondern auch zu der paläst. hermeneutischen Schule (den Targumisten), den früher angebahnten Weg verlassen zu haben. Woher nun dieses? In Palästina war die höhere Auffassung einheimisch und darum wurde sie stets mehr zur festen Regel der Hermeneutik; die Alexandriner hatten sie als Auswärtiges überkommen: bei ihnen hatte sie sich nie ganz eingebürgert, und so entschwand sie allmälig dem Bewusstsein [h]).

Wir knüpfen hieran die Lösung der Frage, ob die LXX Andeutungen auf griechische Philosopheme ihrer Uebersetzung einwebten. Wenn selbst hinsichtlich der Umschreibung der Anthropomorphien ihnen nicht Originalität vindicirt werden kann, so ist wohl mit Nichten anzunehmen, dass sie jene entfernten Speculationen, die nur ein Philo, unbekümmert um Wort und Sinn und Zusammenhang, auffinden konnte, beabsichtigt: sie, die für die alexandrin. Juden übersetzten (Vorst. S. 8. 9), sollten eine der Schrift so ganz fremde und denen, für die übersetzt wurde, unverständliche Exegese im Auge gehabt haben! Doch sehen wir auch hiervon ab, so muss, ehe eine derartige Behauptung aufgestellt wird, zweierlei constatirt werden: Die LXX weisen an mehren Stellen in Worten, die entweder keinen andern Sinn zulassen oder doch wenigstens diesen Sinn zumeist involviren, auf eine solche Exegese hin; ferner: es gehören diese Worte wirklich den LXX an. Welcher unbefangene Leser wird z. B. Genesis 3, 14 על גחונך תלך in den Worten ἐπὶ τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ mit Philo (*Leg. Allegor. p. 82*) eine Anspielung

---

h) Vielleicht wäre diese Divergenz zwischen den früheren und (manchen) späteren Vertenten davon herzuleiten, dass jene zu der Schule der freiern, diese zu der der wörtlichen Auffassung gehörten, da, wie bei Philo mehrfach wahrzunehmen, die Juden zu Alexandrien in dieser Ansicht unter sich differirten. Allein die der wörtlichen Auffassung anhängenden alexandrin. Juden mochten nur insofern der andern Partei opponiren, als diese auch den Geboten allegorische Deutung unterlegte und hierdurch die Verbindlichkeit dessen, was der wörtliche Sinn aussagt, aufhob. (Vgl. Philo *de migrat. Abraham. p. 401,* der ebenfalls gegen solche Behauptung [aber freilich nur schwach] kämpft.) Vermeidung der Anthropomorphien hingegen liessen sich wohl auch Jene gern gefallen, sowie ebenfalls die palästin. Schule (nicht nur die Targumisten) mit dieser Ansicht sehr befreundet war.

auf die Platonische Trichotomie wahrnehmen und hier nicht eine in den Text eingeschlichene Randglosse, wodurch eine doppelte Uebersetzung für על גחונך sich darstellt, erblicken? [i]) Die Septuaginta ist an derartigen Glossemen überreich (vgl. Vorst. S. 70 f.), und es hiesse alle Regeln der Texteskritik mit Füssen treten, wenn man einer vorgefassten Meinung zu Liebe diese Stellen als originelle anerkennen und aus ihnen die Exegese der LXX interpretiren wollte [j]).

Wir heben nun manche Stellen hervor, in denen man nach Philo's Vorgange griechisch-philosophische Andeutungen zu erblicken vermeinte.

Die LXX übersetzen in der Schöpfungsgeschichte allenthalben ברא (Kal) mit ἐποίησε. (Im Nifal mit γίγνομαι 2, 4 oder, durch Umwandlung des Passiv in Activ, ebenfalls mit ἐποίησε.) Dass ursprünglich im Texte עשה gewesen und die Masoreten dafür ברא gesetzt (*Plüschke Horae Alexandr.*), bedarf keiner Widerlegung, da auch im masor. Texte עשה in diesem Kapitel, und sogar häufiger als ברא vorkommt; welche sonderbare Art der Verfälschung! [k]) — Mehr hat die Erklärung für sich, dass die LXX das im Alterthume allgemein geltende und selbst von vielen Kirchenvätern festgehaltene Axiom getheilt, dass „Nichts aus Nichts geschaffen werden könne", also ein Princip, eine Urmaterie von jeher gewesen, die an sich gestalt- und formlos von Gott (dem intelligenten Princip, dem νοῦς) die Form erhalten hat [l]): und da diesem gemäss Gott nicht Weltschöpfer, sondern

---

i) So bemerkt es auch *Toepler de Pentat. interpret. Alex. indole p. 14.*

j) Es kann nur befremden, dass Dähne im zweiten Theile des oben angeführten Werkes sich von dem Streben, die spätere jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie in den LXX wieder zu finden, zu einer solchen ungründlichen Auffassung der Septuaginta verleiten liess und statt den Text zu ergründen, in ihm Alles begründet fand, was der von ihm vorgefassten Interpretation zusagte.

k) Auch Michaelis' Hypothese, die LXX haben ברא gelesen (Oriental. Bibliothek Th. 9. S. 172), kann nur wegen ihrer Barockheit angeführt werden, da, wie jeder Anfänger weiss, ברא weder „erschaffen" noch „machen" bedeutet. — Ueber ברא vgl. Ibn Esra z. St. Gesenius *Thesaurus h. v.* Tuch z. St.

l) Vergl. Mosheim *dissertat. de creatione ex Nihilo* (angehängt an *R. Cudworth Systema intellectuale Tom. 2. p. 287—346*), wo diese Meinungen der alten Philosophen und Kirchenväter zusammengestellt sind.

Weltformer ist, so konnten die LXX ברא nur durch ἐποίησε geben (vergl. *Richard Simon critique du vieux Test. p. 213).* In der That berichtet auch **Procopius** aus **Gaza**, dass dieses ἐποίησε Veranlassung zu dem Schlusse einer auch von Moses anerkannten Urmaterie gegeben [m]); und nach **Burnett's** Meinung soll eine Schöpfung aus Nichts *(creatio ex nihilo)* erst ein späterer, durch christliche Theologen herbeigezogener Begriff sein [n]). — Allein vor aller Forschung hätte wohl gefragt werden sollen, ob die LXX einen entsprechenden Ausdruck für „erschaffen, hervorbringen aus Nichts" in der Sprache fanden, in welche sie übersetzen? Den Griechen, die ihre Theogonie hatten, selbst ihre Götter von dem Okeanos und der Gäa geboren werden liessen, war dieser Begriff, und daher der griech. Sprache der Ausdruck für ihn völlig fremd. Zwar wählten die späteren Uebersetzer, um doch approximativ das Erschaffen anzudeuten, für ברא ἔκτισε (so Aquila, Symmachus, Theodotion durchgehends, und in der Septuaginta selbst die Uebers. aus späterer Zeit; vgl. weiter zu Deuteron.); allein dieser Ausdruck entspricht eigentlich nur dem hebr. קנה, wie auch Genes. 14, 19 קונה שמים durch ὃς ἔκτισε τὸν οὐρανόν gegeben ist (vgl. auch 2 Chron. 14, 14. Esra 8, 21 מקנה, רכוש κτίσις) [o]). — Es darf aber ferner noch ein Punkt nicht unbe-

---

m) τὸ γὰρ ἐποίησεν ἐπειδὴ λέγεται καὶ ἐπὶ τῶν ἐκ τινος γιγνομένων, οἷον ὅτι ἐκ σιδήρου δρέπανον ἤ τι τοιοῦτον ὁ τεχνίτης-ἐποίησε, ἔδωκε τισί λαβὴν τοῦ λεγειν, ὡς Μωυσῆς ἐξ Αἰγυπτίων μαθὼνι ἐξ ὕλης προυκειμένης γεγονέναι τὸ πᾶν, εἰκότως εἶπειν ἐποίησεν. *Conf. Moshem p. 289.*

n) *Burnett Archaeologia philosophica L. 1. c. 7.* Der Verf. bleibt aber nur bei der Kabbala stehen und ist sein Resultat, dass sie auf eine Emanation aus Gott (besser Pantheismus) hinweise. Durch die jüdische Lehre selbst ziehet sich jedoch, soweit sie nicht von der kabbalistischen Mystik inficirt ist, allenthalben der Glaube einer Schöpfung aus Nichts (יש מאין), wenn auch spätere Lehrer, wie *Maimonid. More Nebuchim sect. 2. c. 25, Albo Ikkarim sect. 1. c. 2. 12*, ihn nicht als Glaubensdogma — das Judenthum liebt überhaupt nicht Dogmen — ausgesprochen wissen wollen.

o) Bemerkenswerth ist das Ringen des Uebersetzers des Jesaias nach einem adäquaten Ausdrucke für ברא; er gibt dafür 45, 7. 8. 12. 18 κατασκεύω, ποιέω, κτίζω, καταδείκνυμι. Vgl. auch 40, 26. 41, 20. 43, 7. 15. — Das Schwankende des ποιέω und κτίζω tritt vorzüglich in folgenden zwei Stellen hervor. 2 Maccab. 7, 28 heisst es: ἀξιῶ σε τέκνον ἀναβλέψαντα ες τὸνὶ οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἴδοντα, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός; und Weish. Sal. 11, 18 οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ

achtet bleiben, der darauf hinzuweisen scheint, dass der Vertent dem Missverständnisse, zu welchem ἐποίησε Anlass geben konnte, vorzubeugen suchte. 2, 3 אשר ברא אלהים לעשות gibt er: ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι. Es fehlt hier wie gewöhnlich nicht an Hypothesen und soll gar der Uebersetzer החל gelesen haben! [p]) Allein der Vertent nahm hier die Gelegenheit wahr, die Schöpfung aus Nichts anzudeuten: ἤρξατο ποιῆσαι „er fing an zu machen", von ihm der Beginn. — Diesem widerspricht aber auch keinesfalls, dass 1, 2 והארץ היתה תהו ובהו durch ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος übersetzt ist. Hieraus ist weder auf einen unerschaffenen Urstoff zu folgern, noch, wie Philo *(de Mundi Opif. p. 3 ff.)* nach Plato's Ideenlehre will, dass Gott erst ein geistiges, unsichtbares Bild bereitet, nach welchem er dann die sichtbare, körperliche Welt gebildet. Der Vertent fand in diesem V. zwar einen chaotischen Stoff angedeutet, aber dieser chaotische Stoff ist nicht der Gottheit bei-, sondern ihr untergeordnet [q]). Er übersetzte daher תהו ובהו dem Sinne nach und sah sich hierzu veranlasst durch V. 1, wo es heisst ברא···הארץ; also war V. 2 die Erde schon erschaffen: daher das sonst gewöhnliche οὐθέν oder οὐδέν (vergl. 1 Sam. 12, 21. Jes. 40, 17. 23. Jerem. 4, 23. Job 26, 7) hier nicht anwendbar. (Die LXX geben auch an anderen Stellen תהו nach dem Zusammenhange; vergl. Deuteron. 32, 10; Jes. 29, 21; Ps. 107, 40 u. a. m.)

1, 2 ורוח אלהים מרחפת על פני המים καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος. Wenn Philo dieses πνεῦμα θεοῦ

παντοδύναμός σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης κ. τ. λ. Nun ist ἐξ οὐκ ὄντων das absolute Nichts (vergl. Aristoteles bei Mosheim a a O. S. 295), die Negation also einer unerschaffenen Materie (das relative Nichts ist ἐκ μὴ ὄντων). Und dennoch hat 2 Macc. neben dem οὐκ ὄντων ein ἐποίησε und Weish. Salom. neben ἐξ ἀμορφ. ὕλης ein κτίσασα!

p) Reinhard *Opusc. acad. T. 1. p. 50* meint, ἤρξατο sei ein Pleonasmus, welches jedoch Bornemann in Rosenmüller's bibl. Repert. Th. 2. S. 290 widerlegt.

q) Diese Ansicht einer erschaffenen Materie wird auch von mehren talmudischen Lehrern getheilt. Vgl. *jer. Chagiga f. 4. 5, Ber. rabba c. 1* und in späterer Zeit *Cusari c. 4. § 25.* Auch Weish. Salom. mag in ἐξ ἀμόρφου ὕλης die erschaffene Materie im Auge gehabt haben, und daher κτίσασα. Vergl. Anmerk. *o.* — Nach Tuch S. 13 ist von dem Verf. der Schöpfungsgeschichte selbst ein chaotischer, jedoch erschaffener Stoff in diesem V. beabsichtigt.

für eines der vier Elemente, die Luft, betrachtet (λέγεται δὲ θεοῦ πνεῦμα καθ' ἕνα μὲν τρόπον ὁ ῥέων ἀὴρ ἐπὶ τῆς γῆς, τρίτον στοιχεῖον ἐπιχούμενον ὕδατι, καθ' ὅ φησιν ἐν τῇ κοσμοποιΐᾳ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο *de Gigant. pag. 287*), so stimmen ihm auch spätere Exegeten bei. Wenn er aber hier ein Paradigma des Geistes erblickt (πρῶτον οὖν παρὰ τοῦ νοητοῦ κόσμου ὁ ποιῶν ἐποίει οὐρανὸν ἀσώματον καὶ γῆν ἀόρατον καὶ ἀέρος ἰδέαν καὶ κενοῦ .... εἶθ' ὕδατος οὐσίαν καὶ πνεύματος .... τὸ μὲν γὰρ [πνεῦμα *scil.*] ὠνόμασε θεοῦ, διότι ζωτικώτατον τὸ πνεῦμα, ζωῆς δὲ θεὸς αἴτιος. *de Mund. Opif. p. 6*), so liegt in der Uebersetzung nicht nur kein Anzeichen hierfür vor, sondern widerspricht ἐπεφέρετο ganz einer solchen Interpretation.

Nicht minder unrichtig ist, dass 2, 5 וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γένεσθαι ἐν τῇ γῇ, zu deuten sei: alles Gras des Feldes sei gewesen, existirte in dem Urtypus, in dem intellectuellen Paradigma vor dem Sein auf der Erde!!![r]) Der Vertent hielt sich hier streng an den, Philo unverständlichen hebr. Text (auch 24, 45 gibt er טרם προ) und brachte vermuthlich diesen Vers mit V. 6 ואיד יעלה וגו' in Verbindung, so dass כי לא המטיר als Parenthese, die die Ursache angibt, warum noch nichts wuchs, anzusehen ist. Dieser Auffassung stimmen auch manche spätere jüdische Exegeten (Kimchi, Nachmanides) bei. — Philo fährt seiner Annahme des idealen Urtypus gemäss fort, 2, 19 καὶ ἔπλασε ὁ θεὸς ἔτι (וייצר ה' אלהים) dieses ἔτι darauf hinzudeuten, dass nun die Individuen — da früher nur die Idee — gebildet worden seien (*de Leg. Allegor. pag. 1089*). Philo scheint dieses ἔτι nur für unwesentlich (παρέργως daselbst) gehalten zu haben: hätte er vermocht den hebr. Text zu befragen, so würde er es sogar für überflüssig gefunden haben, da im hebr. T. nicht עוד ist. — Dass aber der Vert. das ἔτι zu solchem Zwecke (und wie wenig entspricht nach dem Genius der griech. Sprache dieses ἔτι der von Philo ihm untergelegten Deutung!) zugesetzt habe[s]), muss,

---

r) *Ibid. 39:* ἆρ' οὐκ ἐμφανῶς τὰς ἀσωμάτους καὶ νοητὰς ἰδέας παρίστησιν, ἃς τῶν αἰσθητῶν ἀποτελεσμάτων σφραγῖδας εἶναι συμβέβηκε; πρὶν γὰρ χλοῆσαι τὴν γῆν αὐτὸ τοῦτο ἐν τῇ φύσει πραγμάτων χλοή, φησίν, ἦν, καὶ πρὶν ἀνατεῖλαι χόρτον ἐν ἀγρῷ χόρτος ἦν οὐχ ὁρατός.

s) Wie Dähne Th. 2. S. 12 meint und daher behauptet, dass die LXX Philo's Speculationen hier (wie auch an anderen Stellen) beabsichtigten.

liest man die Uebersetzung der LXX unbefangen, aufs entschiedenste in Abrede gestellt werden: sie nehmen sich nie heraus, wenn nicht der Zusammenhang zur Verdeutlichung drängt, dem Urtext Etwas hinzuzufügen. Auch V. 9 findet sich ein solches überflüssiges ἔτι; und kam es entweder von späterer Hand in den griech. Text, oder es wollte der Vertent den oft gerügten Widerspruch zwischen der Erzählung der Schöpfung des ersten und zweiten Kapitels heben (welches Neuere nach Astruc's Vorgang durch Annahme zweier Urkunden versuchten), und setzte daher V. 9 und 19 ἔτι, Gott habe nebst den Pflanzen und Thieren, von denen das erste Kap. erzählt, noch (andere) Pflanzen und Thiere nach der Schöpfung des Menschen gebildet [t]).

2, 21 ויפל ה' אלהים תרדמה καὶ ἐπέβαλε ὁ Θεὸς ἔκστασιν nahm der Vertent die Radix רדם für „ohnmächtig sein", wie es auch die eigentliche Bedeutung dieses Verbums gibt, vgl. Jonas 1, 5. 6 und daher richtig ἔκστασιν „Ohnmacht" (vgl. Passow *h. v.*). Der Vertent weicht also hier keineswegs vom hebr. Texte ab; gibt er doch auch 15, 12 ותרדמה ἔκστασις [u]). Philo (*Leg. Allegor. p. 70*) versucht hier eine allegorische Deutung. „Adam ist der Geist (νοῦς), Eva die Sinnlichkeit, d. i. das Vermögen, sinnliche Eindrücke zu erfassen (αἴσθησις). Die Sinnlichkeit aber tritt nur hinzu, wenn der Geist einschläft: Gott liess daher auf Adam eine Ekstasis, ein Herausgehen aus sich selbst fallen, dem nun der Schlaf folgte u. s. w." Welche Erklärung des Verses, welche Deutung des Wortes ἔκστασις!

Philo hat auch manche Bemerkungen, die nur aus einer unkritischen Behandlung des Textes hervorgehen konnten. So knüpft er (*Leg. Allegor. p. 59*) eine allegorische Deutung daran, dass es 2, 16 heisse βρώσει φάγῃ (einfach) und 2, 17 (οὐ) φάγεσθε (vielfach). Der unbefangene Leser erkennt leicht, dass dieses ein mit 3, 3, wo לא תאכלו οὐ φάγεσθε, durch Abschreiber entstandener Parallelismus ist (vergl. Vorstudien §. 10. *E*). —

---

t) Einen Zusatz, um einen Widerspruch zu vermeiden, vergl. Exod. 12, 40. Vgl. auch weiter §. 14. Doch ist wahrscheinlicher, dass dieses ἔτι von späterer Hand und vielleicht in der gedachten Absicht in den Text gekommen ist.

u) Auch Ps. 68, 28 רדם (welches der Vertent von der Radix רדם nahm) ἐν ἐκστάσει. Auch Symmachus und Theodotion geben häufig תרדמה ἔκστασις.

Ebenso gibt ein genaueres Eingehen auf die Uebersetzungsweise der LXX Aufschluss über 3, 15 הוא ישופך ראש αὐτός σου τηρήσει κεφαλήν. Worauf dieses αὐτός sich beziehe? Freilich nicht auf das dortige γυνή, sondern auf σπέρμα; aber nicht weil der Uebersetzer den νοῦς im Auge hatte, wie Philo meint [v]), sondern weil er, uneingedenk des Griechischen, das hebräische הוא im Auge behielt: eine Unachtsamkeit, die (vgl. Vorst. S. 139) den LXX nicht selten widerfährt [w]). — Andere sprachliche Bemerkungen Philo's, wie: warum 3, 12 (נתת עמדי) ἔδωκας μετ' ἐμοῦ und nicht ἐμοὶ sei; 3, 15 (ואיבה אשית בינך ובין האשה) καὶ ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ τῆς γυναικός nicht σοι καὶ τῇ γυναικί *(Leg. Allegor. p. 72. 95)*, können, da sie auf Unkenntniss des hebr. Textes beruhen, ganz übergangen werden.

Viel Gewicht legt ferner Philo auf den genealogischen Theil der Genesis. Die Geschichtstafeln, sowie manches andere in diesem Kap. Erzählte, haben nach seiner Meinung nicht Historisches zum Zwecke, sondern es sind hier Seelenzustände ausgedrückt, das Fortschreiten zu Lastern von der einen Seite — Kain und seine Nachkommen; Kain repräsentirt die Anmassung, den Selbstsüchtigen, der sich rühmt, dass er erworben, und es steigen die Laster aufwärts bis Lamech, der erzählt, „er habe einen Mann u. s. w. gemordet" (welches Philo nach seiner Weise *Quod deter. p. 165* deutet) und in welchem der höchste Punkt

---

v) *Leg Allegor. p. 96:* τὸ δὲ αὐτός σου κ. τ. λ. τῇ μὲν φωνῇ βαρβαρισμός ἐστι, τῷ δὲ σημαινομένῳ κατόρθωμα. τί γάρ; ὀφείλεται περὶ τῆς γυναικὸς, ἡ δὲ γυνὴ αὐτός οὐκ ἔστιν ἀλλ' αὐτή· τί οὖν λεκτέον; ἀπὸ τοῦ περὶ τῆς γυναικὸς λόγου μετελήλυθεν ἐπὶ τὸ σπέρμα καὶ τὴν ἀρχὴν αὐτῆς· ἀρχὴ δὲ ἦν αἰσθήσεως ὁ νοῦς· οὗτος δὲ ἄῤῥην, ἐφ οὗ χρὴ λέγειν αὐτὸς καὶ αὐτοῦ καὶ τὰ τοιαῦτα.

w) R. Simon a. a. O. S. 214 nimmt in diesem αὐτὸς einen Abschreibefehler wahr. Wir lassen hier seine Worte folgen. *Au lieu de* αὐτός *qui est au masculin il faut lire* αὐτό*: et l'origine de cette erreur vient de ce que les mots n'étoient pas assez separés les uns des autres dans les anciens manuscrits, les copistes ont mis souvent à la fin des mots les lettres des mots suivants; ce qui se rencontre ici: et l'on ne peut remedier à ces sortes des fautes, qu' en récourant à l'hébreu. Par exemple au Chapitre 17. d'Isaïe Verset 10. où nous lisons dans les Septante* φύτευμα ἄπιστον *il faut lire dans un sens tout opposé* φύτευμα πίστον. Also aus dem αὐτὸ σου wurde αὐτὸς σου. Er spricht auch daselbst über τηρήσει dieses Verses, für das er τειρήσει lesen will. Vergl. jedoch den folgenden §.

des Verderbens —, und die Erhebung zur Tugend von der andern Seite Seth und seine Nachfolger [x]). Dass die LXX eine solche Erklärungsweise berücksichtigt und in ihrer Uebersetzung auf sie hingewiesen haben, hierfür liegt, wenn man nicht die gewaltsame Exegese Philo's anwendet, keine Spur vor. Zwar ist die Version 4, 26 und 5, 24 auffallend; wir werden auf letztere Stelle im folg. §. zurückkommen und verbleiben hier bei 4, 26. Die Worte daselbst ויקרא את שמו אנוש אז הוחל לקרוא בשם ה׳ sind übersetzt: ἐπωνόμασε δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ 'Ενώς. οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ. Philo erblickt in Enos, welches „Mensch" bedeutet, das Symbol der Hoffnung, der Ahnung und Sehnsucht nach einem höhern Ziele, den Prototypus gleichsam des echten Menschen; denn nur der ist der wahrhafte Mensch, der das Gute erwartet und von der Hoffnung aufrecht gehalten wird [y]). Und dieses sollte in der griech. Uebersetzung zu finden sein! Man vermeinte zwar in neuerer Zeit, aus dem auffallenden οὗτος für אז die schon von den LXX beabsichtigte Philonische Deutung ableiten zu müssen [z]);

---

x) Vergl. *de Cherubim. De sacrif. Abel et Cain. De Posteritat. Cain* (bei *Mangey T. 1). Quod deter. potior. insid.* Es kommen bei dieser Gelegenheit die sonderbarsten Etymologien vor, die jedoch, da diese Erklärungsweise midraschartig ist und mehr die Deutung als die eigentliche Exegese beabsichtigt, nicht sehr zu urgiren sind. Vergl. auch Vorstudien S. 99, wo aus einer solchen Etymologie bei Philo eine Variante in der Septuaginta nachgewiesen wurde. — Fast nicht viel besser als Philo verfährt Hieronymus in seinem Onomasticum (*Opp. T. II.*), obschon er dort nur den etymologischen — und nicht den midraschischen — Theil verfolgt. So erklärt er *Mehujael* (מחויאל)*: quis est Dominus Deus (!!!) vel ex vita Deus (!!!); Mathusale* (מתושאל)*: mortis emissio vel mortuus est et interrogavit* (Hieronym. hat hier מתושאל und מתושלח vermengt) u. dergl. m.

y) *De Abraham. p. 350:* ἐπειδὴ τοίνυν ἀρχὴ μετουσίας ἀγαθῶν ἐστιν ἔλπις, καὶ ταυτὴν οἷα λεωφόρον ὅδον ἡ φιλάρετος ἀναφαίνει καὶ ἀνοίγει ψυχὴ σπουδάζουσα τυχεῖν τοῦ πρὸς ἀλήθειαν καλοῦ, τὸν πρῶτον ἐλπίδος ἐραστὴν προςεῖπεν ἄνθρωπον, τὸ κοινὸν τοῦ γένους ὄνομα, κατ' ἐξαίρετον χάριν δωρησάμενος αὐτῷ. Χαλδαῖοι γὰρ τὸν ἄνθρωπον 'Ενῶς καλοῦσιν, ὡς μόνου πρὸς ἀλήθειαν ὄντος ἀνθρώπου, τοῦ τὰ ἀγαθὰ προςδοκῶντος καὶ ἐλπίσι χρησταῖς ἐφιδρυμένου. Vergl. auch *Quod deter. p. 180, de Proem. p. 912.*

z) Dähne Th. 2. S. 22 ff. Dass הוחל „hoffen" übersetzt ist (der Vertent las הוּחַל), kann, da die LXX aus einem unpunktirten Text übersetzten (vergl. Vorst. §. 24. 35), nicht auffallend erscheinen. Zudem hat hier der Vertent vielleicht das Passiv in Activ verwandelt, und las er also wie der masoret. Text הוחל.

aber es wurde schon oben bemerkt, was von einer derartigen Auffassung der LXX, dass sie nämlich solche befremdende Abänderungen sich erlaubt hätten, zu halten sei. Entweder las der Vertent, wie Cappellus meint, זה, oder — was wahrscheinlicher ist, da die Variante aus אז in זה zu auffallend — es war hier ursprünglich τότε und wurde es durch Abschreiber in οὗτος corrumpirt: eine Corruption, die leicht erklärlich ist. (ἤλπισε ist dann unbestimmt persönlich: man hoffte. Vergl. Vorst. S. 140. *f. a.* Vergl. auch Ibn Esra z. St.)

§. 10.

Auch Spuren der religiösen Exegese (§. 7) sind in diesem Buche wiederzufinden. Doch muss die Forschung hier sich nur auf Muthmassungen beschränken, da die LXX sich Hermeneutik und nicht Paraphrase zur Aufgabe setzten, und nur aus einem künstlichen Ausdruck oder einer kleinen Umschreibung auf eine midraschische Deutung geschlossen werden kann (Vorst. S. 191). Es bedarf daher, will man nicht in den oben an alten und neuen Schriftstellern gerügten Fehler — die LXX nach bestimmten Zwecken zu deuten und was man w ü n s c h t in ihnen wiederzufinden — verfallen, der genauen, vorsichtigen Texteskritik, die denn auch in der That Stellen, in denen Wahrnehmungen der religiösen Exegese hervorzutreten scheinen, als unecht bezeichnet (vergl. Vorst. S. XIII. XIV. 80. 191). Zudem geht uns in der Genesis grösstentheils der Leitfaden ab, den uns anderswo die palästin. Quellen an die Hand geben. Die Genesis, die die an dichterischem Stoffe so reiche Geschichte der Schöpfung, der Begebenheiten der ersten Menschen, der Erlebnisse der Urväter erzählt, bietet die mannigfachste Gelegenheit zu Sagen und poetischen Ausschmückungen; in ihr findet die Hagada ihr reichstes Element, den Lebensäther, in den sie sich mit stets frischem Schwunge unaufhörlich taucht. Daher ist auch diese Hagada nicht fixirt, duldet nicht die Fesseln der festen Norm, macht nicht Anspruch auf Dauer und Verbreitung, sondern flammt als Geburt der Phantasie in einem Lichtzucken auf und verlischt eben so schnell (vergl. Vorst. S. 181). — Diesem gemäss muss denn auch an manchen Stellen der griechischen Uebersetzung nur der Nachweis genügen, dass hier ein hagadisches Moment verborgen sei: die genaue Entzifferung durch äussere Mittel kann

nicht beansprucht werden. Doch soll hierdurch keinesfalls auf die Aushülfe Palästina's verzichtet sein; seine Sagen und hagadischen Erklärungen reichen häufig den Schlüssel zu den alexandrinischen Hieroglyphen. Auch aus Philo ist wahrzunehmen, dass die palästin. Hagada bis zu ihm gedrungen sei. „Ich erinnere mich," sagt er an einer Stelle, „von einem im Wissen nicht oberflächlichen noch schlecht bewanderten Manne einst gehört zu haben, dass nicht nur die Menschen von Ehrsucht getrieben werden, sondern auch die Gestirne; auch sie streiten um den Vorrang und halten für recht, dass die grösseren von den kleineren als Leibwachen begleitet werden" [a]). Diese Sage, deren Wahrheit oder Nichtigkeit Philo Höheren zur Entscheidung anheimstellt [b]), findet sich in den paläst. Quellen. „Der Mond war ursprünglich von gleicher Grösse mit der Sonne, sowie es heisst: „„die zwei grossen Lichter"" (Genes. 1, 16); er strebte jedoch aus Ehrsucht nach dem Vorrange und er wurde zur Strafe verkleinert, daher (in diesem Verse) „„das grosse Licht und das kleine Licht"" (*Bereschit rabba c. 6. Cholin 60 b*) [c]).

Wir heben nun manche hagadische Momente hervor. 5, 24 ואיננו כי לקח אותו אלהים καὶ οὐχ εὑρίσκετο, ὅτι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός. Der Vertent verfährt hier hagadisch, sagt durch οὐχ εὑρίσκετο und μετέθηκεν, dass Chanoch nicht gestorben; er scheint darauf hinweisen zu wollen, Chanoch sei der Erde entrückt und in einen höhern Zustand (räumlich oder geistig, in

---

a) *de Somniis p. 1123:* μέμνημαι (so muthmasst mit Recht Mangey statt des μέμνηται der Vulgata) δὲ καὶ πρότερόν τινος ἀκούσας ἀνδρὸς οὐκ ἀμελῶς οὐδὲ ῥαθύμως τῷ μαθήματι προσενεχθέντος, ὅτι οὐκ ἄνθρωποι μόνοι δοξομανοῦσιν, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀστέρες, καὶ πρωτείων ἁμιλλώμενοι δικαιοῦσιν οἱ μείζους ἀεὶ πρὸς τῶν ἐλαττόνων δορυφορεῖσθαι.

b) *Ibid.:* ταῦτα μὲν οὖν ὅπως ἂν ἀληθείας εἰ εἰκαιολογίας ἔχῃ παρετέον τοῖς μετεωροθήραις σκοπεῖν.

c) Wir heben hier, ohne ein besonderes Gewicht darauf zu legen, die Uebersetzung der LXX zu dem gedachten Verse hervor. את המאור הגדול τὸν φωστῆρα τ. μέγαν ואת המאור הקטן τ. φωστ. τ. ἐλάσσω. Dieser Vertent gibt bei derartigen Vergleichungen sonst durchwegs den Comparativ. Vergl. 19, 31 ἡ πρεσβυτέρα . . . . τὴν νεωτέραν. Vergl. ferner das. V. 34. 25, 23. 27, 15. 29, 16; und selbst wenn die Vergleichung nicht ausdrücklich im Verse, vgl. 9, 24. 10, 21. 27, 1. 29, 18. 42, 13. 48, 14. 19. Es wäre also in unserm V. zu erwarten τ. φωστῆρα τὸν μείζω, und ist vielleicht hier eine Hagada — wie etwa die im Text gedachte — verborgen.

das Paradies oder in die Reihe der Engel) versetzt worden. — Die frühere paläst. Hagada kennt nicht eine Versetzung des Chanoch und erklärt obigen Vers in einem der Auffassung der LXX, nach welcher — wie aus der Version zu vermuthen — Chanoch zum Lohne seiner Frömmigkeit versetzt wurde, fast entgegengesetzten Sinne: Chanoch habe angefangen zu schwanken, und da habe ihn Gott weggenommen, bevor er auf böse Wege gerathe [d]). Dieser Gedanke findet sich auch Sirach 44, 16: Ἐνὼχ εὐρέστησε κυρίῳ καὶ μετέτεθη ὑποδεῖγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς. In dieser den LXX fast wörtlich nachgebildeten Stelle (εὐρέστησε, μετέτεθη) liegt ebenfalls die (paläst.) Ansicht des bereuenden — also nicht des tadellos frommen — Enoch vor: und wenn, wie es scheint, nach Sirach diese Reue im guten Sinne zu nehmen ist (er hat das frühere Böse bereuet), die paläst. Hagada aber das Gegentheil erklärt (er war im Begriffe, sein früheres frommes Leben zu bereuen), so ist zu erinnern, dass, wie oben erwähnt, die Hagada sich nicht zur abgeschlossenen Tradition fixirte und daher der Grundgedanke verschieden verarbeitet wurde: es genügt nachzuweisen, dass ein solcher Grundgedanke sich fand, welches um so bemerkenswerther, als dieser Vers des Sirach einem Alexandriner und nicht dem eigentlichen paläst. Verfasser oder dessen Enkel anzugehören scheint [e]). — Auch Philo kennt

---

d) *Ber. rabba c. 24.* — Von den Christen wurde die „Versetzung" Enochs festgehalten (Hebr. 11, 5), und bildete sie, wie aus *Ber. rabba c. 25* hervorzugehen scheint, in späterer Zeit einen Controverspunkt zwischen Juden und Christen (wahrscheinlich in Beziehung zu der Auferstehung): die Juden erblickten hier mit Beziehung auf Ezechiel 24, 16 einen natürlichen Tod. Eine noch spätere Hagada (wo vielleicht die Controverse schon vergessen war) lässt Chanoch mit Elia und Anderen lebendig ins Paradies kommen (vgl. *Jalkut Schimeoni Bereschit §. 42*), und Jonathan z. St. macht ihn zu einem der ersten Engel (מיטטרון), wovon aber Targum jeruschalmi noch nichts weiss. Vergl. unsere Zeitschrift 3. Jahrg. S. 118. Anmerk. *j.* Vergl. auch *Baba Bathra 112 [b]* und *Raschbam* das. — In Onkelos zu unserm Verse ist die richtige Leseart ארי אמית יתיה, und nicht, wie einige Codd. haben, לא אמית. Vergl. gedachte Zeitschrift a. a. O. Ferner *Kerem Chemed T. 3. p. 30* und *T. 5. p. 174—178.* (Was daselbst Luzzato über Sirach spricht, ist, wie sich aus der folg. Anmerkung ergibt, ungegründet.)

e) Sirach 49, 14 ist: οὐδὲ εἷς ἐκτίσθη οἷος Ἐνὼχ τοιοῦτος ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ γὰρ αὐτὸς ἀνελήφθη ἀπὸ τῆς γῆς. Hier nicht μετετέθη (das doch gerade zu der Glorificirung, auf die dieser Vers zielt, zu erwarten wäre),

allenthalben Chanoch als das Symbol der sich kundgebenden Besserung, und also auch bei ihm der Einfluss der pal. Hagada. „Er wurde nicht mehr gefunden, theils weil die frühere tadelhafte Lebensweise entfernt worden war, so dass sie nicht mehr gefunden wurde, theils weil das, was zu einer bessern Ordnung übergehet, nicht leicht gefunden wird, denn das Laster ist allenthalben zu treffen, die Tugend aber ist so selten, dass sie kaum von Wenigen erfasst wird. Zudem ist wohl der Nichtswürdige allenthalben zu finden, der Weise aber ziehet sich zurück und liebt die Einsamkeit" *(de Abrah. p. 352; de Praem. p. 912; de nom. Mutat. p. 1049)*. In diesem Sinne verstehet er auch unter „Versetzung" und „Nichtgefundenwerden" des Textes eine Wanderung, und deutet obigen Vers vorzüglich „auf das sich Zurückziehen in die Einsamkeit" (αἰνίττεται δὲ καὶ ἐναργῶς διὰ μὲν τῆς μεταθέσεως τὴν ἀποικίαν, διᾶ δὲ τοῦ μὴ εὑρίσκεσθαι τὴν μόνωσιν. *de Praem. p. 912)*. Philo sucht zwar etymologisch nachzuweisen, dass Enoch der „Bereuende" bedeute; allein man siehet es der höchst sonderbaren Etymologie an, dass sie nicht Veranlassung, sondern Folge war; „Chanoch habe bereuet" war eine allgemein verbreitete Erklärung, die dann Philo auf seine Weise etymologisch zu rechtfertigen suchte [f]).

Auch in der Stelle 4, 23. 24 scheint der Vertent eine Hagada zu berücksichtigen. Diese erklärt nämlich: Lamech habe aus Versehen den Kain (איש) und seinen eigenen Sohn (ילד) erschlagen *(Tanchuma;* vgl. Raschi z. St.); und schon Hieronymus *(ad Damasium T. II. p. 564)* führt diese Erklärung als alte Tradition an [g]). Vielleicht mag auch die Uebersetzung zu V. 15

---

sondern ganz dem hebr. T. לקח gemäss ἀνελήφθη (Nifal oder Pual). Es scheint daher 44, 16 zu den unechten Versen zu gehören, die wie bekannt in, Alexandrien dem eigentlichen Sirach zugesetzt wurden.

f) Enoch, sagt er (*de Abraham p. 352*), bedeute κεχαρισμένος (von חן!). Doch in diesem Worte liegt der Sinn „der Geliebte", „Angenehme", „Wohlgefällige" ff., aber weniger der „Begnadigte", wie es hier nach Philo's Deutung heissen müsste. Als Curiosum möge noch die Etymologie dienen, Enoch חנוך bedeutet χάρις σοῦ (*de conf. Linguar. p. 338, de Post. Caini* bei *Mangey T. 1. p. 232*), also als wäre חִנְּךָ. In solcher Weise deutet die des Hebr. kundige paläst. Hagada nie!

g) Majorum nostrorum ita sententia est, quod putant in septima generatione a Lamech interfectum Cain. Cain genuit Enoch et. et. Mathsala genuit Lamech, qui septimo ab Adam, non sponte (ut in

שבעתים יקם קין, welches einige alte Vertenten nahmen: „im siebenten Geschlechte soll Kain bestraft werden" (vergl. Onkelos לשבעא דרין יתפרע מניה; vergl. auch Aquila und Symmachus bei Hieronymus a. a. O.), Veranlassung zu dieser Sage überhaupt gegeben haben. Vielleicht ist aber auch im Gegentheile die Sage älter, und hat sie die gedachten Uebersetzer zu ihrer Auffassung des V. 15 veranlasst. — Unser Vertent, der V. 23 לפצעי durch εἰς τραῦμα ἐμοί und לחבורתי εἰς μώλωπα ἐμοί und nicht μου — wie gewöhnlich — gibt, scheint (wenn er auch V. 15 anders und richtiger überträgt) auf diese Sage hingedeutet zu haben: „einen Mann habe ich mir zur Wunde ff.": er selbst fühlt diese Wunde und die Beule (da er einen Verwandten umgebracht) [h]).

In welchem Sinne der Vertent 6, 2 בני אלהים, das er durch υἱοὶ τοῦ ϑεοῦ wiedergibt, aufgefasst habe, ist schwer zu enträthseln. Philo (*de Gigant. p. 285*) citirt οἱ ἄγγελοι τοῦ ϑεοῦ und hält dafür, „dass hier die unsichtbaren Bewohner der Luft gemeint seien, denn auch dieses Element hat seine Wesen, die um so ätherischer, als die Luft selbst der Lebensstoff alles Irdischen ist. Von diesen nun stiegen Einige in den menschlichen Körper herab und konnten sich nicht von ihm trennen ff." Die Leseart Philo's hat jedoch kein Gewicht: dieses ἄγγελοι ist eine Licenz der Abschreiber (vgl. Vorst. S. 67; vgl. auch 19, 16 האנשים ἄγγελοι), und verwahren sich auch mehre Kirchenväter gegen dieses ἄγγελοι (vgl. die Note bei Mangey, *Montfaucon Hexapla* zu diesem V.). — Theodoret (*Quaest. 547*) meint, „diese Söhne Gottes seien die Nachkommen Seth's, die früher von den Kainiden getrennt in Frömmigkeit gelebt haben, sich aber später mit ihnen vermischten und deren böse Wege nachahmten". Hierher ist auch Josephus zu beziehen, der zwar die בני האלהים für Engel ansiehet, aber dennoch ebenfalls von der frühern Reinheit der Sethiden und deren nachherigem Abfall weiss (*Antiquit. L. 1. c. 2. §. 3, c. 3. §. 1*). — Unser Vertent hat 6, 3 לא ידון רוחי באדם לעולם בשגם הוא בשר οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμα μου ἐν τοῖς ἀνϑρώποις

---

quodam Hebraeo volumine) interfecit Cain. Dieses *Hebr. volum.*, das der dortige Herausgeber für ein Apocryph hält und seine Unwissenheit hierüber eingestehet, ist der gedachte Tanchuma (eigentlich ein Midrasch, aus dem Tanchuma entlehnt).

h) Theodoret (*Quaest. in Genesin 44*) erwähnt ebenfalls diese Sage, die er aber verwirft. Bemerkenswerth ist, dass weder *Ber. rabba c. 22*, noch Jalkut, noch Josephus diese Sage erwähnten.

τούτοις εἰς τὸν αἰῶνα, διὰ τοῦ εἶναι αὐτοὺς σάρκας. Für τούτοις findet sich nichts im hebr. T.; und wenn ἀνθρώποις eine richtige Leseart (nach dem hebr. T. müsste sein τῷ ἀνθρώπῳ), so dürfte auch τούτοις dem Vertenten angehören, und auch Onkelos hat בדרא בישא הדין = באדם. Dieses τούτοις würde zu dem Zwecke zugesetzt worden sein, um das בני האלהים insofern zu erklären, dass hier nicht Engel gemeint seien; also gleichsam zur Aufklärung über einen anstössigen Anthropomorphismus. — Vielleicht mochte aber auch der Vertent durch das τούτοις dem Irrthūme haben vorbeugen wollen, als solle von nun an der Geist Gottes überhaupt nicht im Menschen verbleiben und seine Tage — die des Menschengeschlechts — von jetzt an auf hundert und zwanzig Jahre beschränkt werden, so dass diese die höchste Lebensdauer seien (vergl. diese irrige Erklärung bei Josephus a. a. O. §. 2; Hieronymus a. a. O.) [i]).

Ueber das Vergehen der Thurmerbauer K. 11, 1—9 scheint der Vertent in einem hingeworfenen Ausdruck seine Meinung kund gegeben zu haben. V. 4 מן נפוץ וכו׳ πρὸ τοῦ διασπαρῆναι ἡμᾶς ff. מן ist hier übersetzt wie לפני; an anderen Stellen wird מן durch μὴ (grösstentheils) und πρὶν (mitunter), aber nie durch πρὸ gegeben [j]). Der Vertent dürfte mit der von Josephus (*Ant. c. 4. §. 1—3*) erzählten Sage nicht unbekannt gewesen sein: „Gott habe nach der Sündfluth die Menschen ermahnt, Kolonien zur Ausbreitung des Menschengeschlechts wegzuschicken (εἰς πολιανθρωπησίαν στέλλειν ἀποικίας); diese Ermahnung war mehremal an sie er-

---

i) Aquila übersetzt בני האלהים υἱοὶ τῶν θεῶν, worüber Hieronymus a. a. O.: *Aquila plurali numero filios Deorum ausus est dicere: Deos intelligens angelos sive sanctos.* Ueber Symmachus vergl. oben §. 7. Anmerk. *l*, woselbst auch die Ansicht der frühern palästinischen Hagada. Die daselbst erwähnte strenge Missbilligung hat ihren Grund darin, weil, wie aus Justinus Martyr (*Dialog. cum Tryphone pag. 176* Bened. Ausg.) zu ersehen ist, dieser Punkt eine Controverse zwischen Juden und Christen bildete: letztere bestanden darauf, hier böse Engel, deren Gewalt dann Christus gebrochen, wahrzunehmen. — Die spätere Hagada (Jonathan z. St. und *Midrasch Abkir* bei Jalkut), in deren Zeit die Controverse schon vergessen war (vergl. Anmerk. *d*), erblickt hier gefallene Engel. Vergl. auch *Joma 67*.

j) Philo (*de conf. Linguar.*) liest πρὶν διασπαρῆναι. Aber auch πρὶν ist hier auffallend; daher erschöpft sich auch Ph. in Fragen, woher sie denn gewusst, dass sie werden zerstreuet werden, und antwortet nach seiner mystischen Ansicht vom Thurmbau.

gangen, aber sie weigerten sich ihr zu gehorchen und erbaueten einen Thurm ff." Es war also ihnen bekannt, dass ihnen eine Zerstreuung bevorstehe, und daher πρὸ τοῦ διασπαρῆναι.

12, 5 ואת הנפש אשר עשו בחרן καὶ πᾶσαν ψυχὴν, ἣν ἐκτήσαντο ἐν Χαῤῥὰν erscheint, wenn man die von diesem Vertenten zu 14, 21 beobachtete Genauigkeit in Betracht ziehet, etwas auffallend. Dort ist תן לי הנפש δός μοι τοὺς ἄνδρας, und hier, wo vorausgehet ἐκτήσαντο, hält er streng an der Bedeutung ψυχή! Er dürfte das berücksichtigt haben, was Onkelos deutlich ausdrückt: ית נפשתא דשעבידו לאורייתא (vergl. *Ber. rab. c. 39)*, und also: „die Seelen, die sie erworben" (wobei jedoch mehr der Midrasch als der griech. Sprachgebrauch vorwalten würde).

Auf Hagada begründet scheint auch 17, 1 והיה תמים γίνου ἄμεμπτος. Der Vertent gibt allenthalben eine passende, dem Zusammenhange entsprechende Uebersetzung für תמים. So 6, 9 τέλειος, 25, 27 ἄπλαστος. Hier scheint er auf die im jüdischen Alterthum allgemein verbreitete Annahme hinzudeuten, dass erst die Beschneidung zum ἄμεμπτος mache. Vergl. *Ber. rab. c. 46* העבר הערלה ובטל המום. Vergl. auch *Nedarim 32.* (Augustin, mit diesem Sinne unbekannt, hat das ἄμεμπτος unrichtig aufgefasst. Vergl. *Flam. Nobil. ad loc.)*

Auch 22, 2 אל ארץ המוריה εἰς γῆν τὴν ὑψηλὴν scheint auf die bekannte Hagada hinzudeuten, der auf Moria erbauete Tempel (vergl. 2 Chron. 13, 1) sei am höchsten gelegen, Moria also ein sehr hoher (der höchste) Punkt. Vergl. *Synhedr. 87 a* u. a. a. O. [k])

Als hagadisch ist auch Manches im Segen Jakobs Kap. 49 hervorzuheben. V. 10 עד כי יבוא שילה. Hier sind zwei Lesearten, deren jede durch viele Codd. und Kirchenväter unterstützt wird: die eine (ἕως ἂν ἔλθῃ) τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ; die andere ᾧ ἀπόκειται (vergl. Grabe, Eichhorn Repertor. Th. 4. S. 20). Justin *(Dialog. p. 213)* beschuldigt die Juden, sie haben τὰ ἀποκ. αὐτ. für das frühere ᾧ ἀποκ. untergeschoben. Wir lassen diesen beschränkten Kirchenvater, dessen ganzer Dialog von Unkenntniss zeigt und der sich nichtsdestoweniger von dem fingirten

---

k) Der Uebersetzer hat aber nicht מוריה von ראה abgeleitet (wie Gesenius *de Pent. Samar. p. 30,* Geschichte der Hebr. Spr. S. 22 meint), sondern nahm es von מרא Hiob 39, 18 (das. ist auch תמריא mit ὕφωσε übersetzt). Auch 12, 6 באלון מורה ist τ. δρῦν τ. ὑψηλήν: und so wäre denn המוריה τ. ὑψηλ. natürliche Deutung.

Juden Tryphon die Siegespalme reichen lässt[l]), und wenden uns zu der Untersuchung, ob überhaupt zu der Zeit, aus der die Version der Genesis datirt, die Hoffnung auf den Messias lebhaft in den Gemüthern vorgewaltet habe. Esra 2, 63. Nehem. 7, 65 wird als hohe Erwartung, deren Erfüllung die Zukunft bringen wird, „der Priester zu Urim und Thumim" und 1 Macc. 4, 46 „ein Prophet" bezeichnet. Zwar dürfte, da diese Stellen von Gegenständen handeln, die Bezug zu Priesterlichem und Heiligthum haben, ein Schluss auf die für das Staatliche gehegten Hoffnungen nicht zu machen sein: der Messias, eigentlich ein König aus dem Hause Davids, mochte nur als ein mächtiger, die Selbstständigkeit Israels wiederherstellender Herrscher, aber nicht als Prophet und Lehrer gedacht werden. Vergleicht man jedoch aufmerksam die Schriften aus der frühern (Rückkehr aus Babylon) und mittlern Zeit des zweiten Tempels (Maccabäerperiode), so scheint auch der Gedanke: „ein König aus dem Hause Davids", nicht vorgeherrscht zu haben. Die Messiasidee war von den Propheten (zumeist von Jeremias und Jecheskel) zu einer Zeit angeregt worden, die an sich ganz trostlos war und wo das Auge sich nur auf die Zukunft richten konnte. Den aus dem babyl. Exil Zurückkehrenden ging in dieser Rückkehr selbst ein Hoffnungsstrahl auf; und es bot die Jetztzeit einen Kreis der Thätigkeit dar, vor der messianische Hoffnungen (vielleicht war die Messiasidee im Volke noch gar nicht verbreitet) nicht zur Geltung kamen. Die Maccabäerperiode endlich entwickelte die grossartigste Thätigkeit; die Begeisterung für Gott entflammte zum Kampfe für Unabhängigkeit: sie beseelte nicht nur mit der Hingebung des Ertragens, sondern auch mit einer Kraft des Ausführens, die nicht erst von der Zukunft erwartet, sondern von einem durch Gott getragenen Selbstgefühl die Gegenwart erfassen, unternehmen und vollenden will: noch war die geistige Macht nicht gebrochen, sie flammte auf in dem grossartigsten Kampfe für den Tempel und das geheiligte Vaterland; in diesen Errungenschaften lag nach vollendetem Siege hohe Befriedigung und es wurde nicht hinsichtlich eines Herrschers von der Zukunft erwartet und passive Hoffnung

---

l) Dass dieser Tryphon fingirt sei, bemerkt schon *Clericus Historia eccles. p. 664,* und so zeigt es sich jedem mit der bibl. Wissenschaft nur etwas vertrauten Leser.

genährt [m]). Erst als der Druck der Römer kaum einen Schatten von Selbstständigkeit übrig liess und das Volk in seinen Königen nur Tyrannen erblickte, die um die Gunst der Römer buhlend um so grausamer gegen ihre eigenen Unterthanen wütheten, erwachte die tiefe Sehnsucht nach dem Messias, und man rief sich gern die frühen prophetischen Verheissungen zurück, die nun mit den lichtvollsten Farben ausgemalt wurden: der erwartete Messias wurde zum Ideal der Frömmigkeit, Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit u. s. w. erhoben.

Dieses hinsichtlich Palästina's. In Alexandrien, wo schon die Entfernung vom Vatelrande und die Abführung nach Alexandrien durch Ptolemäus Lagi Betrübendes hatte, bildete sich, wie manche Anzeichen sagen, die messianische Idee früher aus [n]). Die Leseart ᾧ ἀποκεῖται ist also aus historischen Gründen nicht zurückzuweisen. Die Uebersetzung wäre ganz entsprechend der Version Onkelos': עד דייתי משיחא דדיליה היא מלכותא [o]). Auch das weiter folgende αὐτὸς προςδοκία ἐθνῶν für ולו יקהת עמים wäre ganz messianisch und dem Inhalte nach übersetzt, wie Onkelos: וליה ישתמעון עממיא. Die Annahme, der Vertent habe תקות oder מקוה gelesen (Grabe a. a. O.), ist ganz ungegründet [p]). —

---

m) Die späteren bibl. Schriften, den zweiten Jesaias mit eingerechnet, enthalten keine Verheissung des davidischen Messias (Jesaias 52, 13 bis Ende 53 ist dunkel: und der zweite Theil von Zacharias gehört nach neueren Forschungen einem zur Zeit des ersten Tempels lebenden Propheten Zach. an). Auch die aus der babylon. Gefangenschaft (Ps. 102. 105. 106), die aus der der Maccabäerperiode vorhergehenden Zeit des innern Kampfes der National- und der zu den Griechen sich hinneigenden und durch diese verstärkten antinationalen Partei (Ps. 14. 73. 94, vielleicht auch 92. 93), ferner die aus der Zeit früherer Siege (Ps. 75. 76. 85) und der entscheidenden Maccabäersiege (Ps. 66. 95 bis 100. [vgl. jedoch 1 Chron. 16, 23 ff., welchem Ps. 96 nachgebildet scheint] 113 bis 119) stammenden Psalmen enthalten keine Anknüpfung an den Messias. Ebensowenig die Bücher der Maccabäer; und 1 Macc. K. 14 siehet man die völlige Zufriedenheit mit den gegenwärtigen Zuständen an. Auch heisst es das. V. 41: Simon wird erwählt zum ἡγούμενον κ. ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν. Also wieder nur Prophet. Vgl. auch Ramban Genes. 49, 10. Vgl. ferner zu Ende dieses Werkes „Zusätze".

n) Vergl. ausführlich weiter §. 32.

o) Also שילה wie שֶׁלּוֹ. Dieses auch nach der Leseart τὰ ἀπόκειμ. αὐτῷ, welche aber dunkler.

p) Grabe will, dass auch Aquila, der σύστημα λαῶν übersetzt, מקוה gelesen habe, während doch יקהת gut die Bedeutung „Versammlung" hat. Vergl. Raschi und Biur z. St.

Vielleicht hatte jedoch ohne hagadischen Hinblick der Vertent hier eine Prophezeiung auf David (wie mehre Exegeten und unter diesen Ibn Esra erklären) im Sinne. „Das Scepter wird nicht aufhören ff." (S. 36). „Dieser wird stets einen Vorrang behaupten (vgl. Num. 2, 10) bis kommen wird Schilo," d. i. die Periode zu Schilo eintrat (1 Sam. 4; Ps. 78, 60. 61), worauf die Regierung selbst an Jehuda — David — fiel. Nur fasste der Vertent שילה in einem andern Sinne auf und wurde er, wie aus Onkelos zu ersehen ist, hierbei durch eine alte Erklärung (Tradition oder Targum) geleitet [q]).

V. 22 בן פורת יוסף בן פורת עלי עין בנות צעדה עלי שור υἱὸς ηὐξημένος Ἰωσήφ, υἱὸς ηὐξημένος μου ζηλωτὸς, υἱός μου νεώτατος, πρός με ἀνάστρεψον. Der Samaritan. Pentateuch hat בני צעירי עלי שור; man erkennt jedoch, dass dieses eine von dem des Hebräischen unkundigen Samaritaner etwa der Septuaginta oder einem Targum nachgebildete Leseart sei: der Hebräer sagt wie bekannt בני הצעיר und nicht בני צעירי [r]). — Was die griech. Uebersetzung anbelangt, so ist zu bezweifeln, ob das μου vor νεώτατος echt sei; Philo (*Resipuit Noe p. 275*) citirt nur υἱός νεώτατος. Auch das μου vor ζηλωτός ist, wie Grabe (das.) aus vielen Stellen nachweist, von Abschreibern hinzugefügt worden. Nichtsdestoweniger ist jedoch die Version sehr auffallend, und man weiss nicht, wie ζηλωτός dem עלי עין, noch wie νέωτατος der Wahrheit angemessen sei, da nicht Joseph, sondern Benjamin der jüngste Sohn war [s]). Bemerken wir jedoch zuerst, dass der Vertent בן פורת υἱός ηὐξημένος, das פורת von der Radix פרה „fruchtbar sein", sich vermehren" (vergl. oben 1, 22. 28 פרו αὐξάνεσθε) nahm, welches auch Onkelos hier that: ברי דיסגי (vergl. auch *Kimchi h. rad.*). ζηλωτός bedeutet hier „der Beneidete", wie es auch Chrysostomus (bei Grabe a. a. O.) durch ἐπίφθονος gibt. Der Neid wird aber wie bekannt bei den Orientalen,

---

q) Auch V. 9 מטרף בני עלית ἐκ βλαστοῦ υἱέ μοι ἀνέβης wäre gerechtfertigt: David war in seinem Beginne ein schwaches Reis. — Grabe meint a. a. O., der Uebersetzer habe nicht מִטֶּרֶף, sondern מִטֶּרֶף nach 8, 11 gelesen!!!

r) Zu verwundern ist, dass Grotius z. St. und de Sacy (*de vers. Sam Arab. Pentat.* in Eichhorns Bibl. der bibl. Literatur Bd. 10. S. 83) der Samarit. Leseart den Vorzug geben wollten.

s) Grabe verbessert zwar (a. a. O.) νεώτερος; in seiner Ausgabe der LXX behielt er jedoch νεώτατος bei.

die dem feindlichen Blick eine grosse Wirkung zuschreiben, durch Auge (Blick) bezeichnet. In dieser Bedeutung scheint der Vertent עלי עין genommen zu haben: „der erhöhete, beneidete Sohn", „erhöhet bei dem Blick", trotz des feindlichen Blickes, des Neides seiner Brüder 37, 11 (vergl. das. ἐζήλωσαν). Die Hagada sagt ebenfalls von Joseph, dass gegen ihn der Neid nichts vermag (vergl. *Berachot 20 a*, wo jedoch in etwas anderm Sinne). — Vielleicht ist auch das folgende υἱὸς νεώτατος als Fortsetzung dieser Auffassung zu erklären, nur muss bemerkt werden, dass der Vertent in diesem Kapitel häufig das dichterische Bild des Textes in der eigentlichen (prosaischen) Bedeutung wiedergibt. So Vers 14 וירכתו על צידן καὶ παρατενεῖ ἕως Σιδῶνος. V. 14 בין המשפתים ἀνὰ μέσον τῶν κλήρων („zwischen den Aeckern"; vergl. *Schleussner h. v.*). Vers 15 ויהי למס עובד κ. ἐγενήθη ἀνὴρ γεωργός. Vers 25 ברכות תהום רובצת תחת εὐλογίαν γῆς ἐχούσης πάντα. — Der Vertent nahm nun בנות צעדה „als die Sprösslinge hervorbrechen", ein Bild für zarte Jugend, und bezog es hinauf zu עלי עין: „beneidet als noch sehr junger Sohn", vergl. Kap. 37, und ist νεώτατος nicht als relativer, sondern als absoluter Superlativ, wie φίλτατος zu nehmen [1]).

Auch Vers 25 ברכות שדים ורחם εὐλογίαν πατρός σου καὶ μητρός σου ist eine hagadische oder vielmehr traditionelle Auffassung, sowie auch Onkelos gibt: ברכתא דאבוך ודאמך. Vgl. Raschi, ferner Jonathan und Targum jeruschalmi z. St., wornach denn in Onkelos (der diesen Targumisten allgemein zur Grundlage dient) ברכתא דאמך ודאבוך, und diesem gemäss auch in der Septuaginta sein müsste εὐλογίαν μητρός σ. καὶ πατρός σου. Vgl. *Ber. rabba c. 99*. Vgl. jedoch Raschi z. St.

Auch manches Halachische (vergl. Vorst. S. 180. 189) tritt in der griechischen Version hervor. 32, 32 על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה ἕνεκεν τούτου οὐ μὴ φάγωσιν υἱοὶ Ἰσραὴλ τὸ νεῦρον, ὃ ἐνάρκησεν (letzteres etwas ungenau). Der Vertent nimmt also hier nicht ein Historisches, durch Gewohnheit sich

---

[1]) Auch πρός με ἀνάστρεψον wird von Schleussner z. St. als eine mehr den Sinn als die Worttreue berücksichtigende Uebersetzung genommen. Eichhorn (Einleitung ins A T. Th. 1. S. 466) will ἀνάβλεψον lesen. — Die LXX übersetzen übrigens nicht nach dem Sam. T., denn da müsste sein υἱέ μου νεώτατε, sondern es verbesserte vielmehr der Samar. Pentat. nach der von ihm unrichtig aufgefassten griech. Uebersetzung.

Eingelebtes, sondern ein eigentliches Verbot wahr; vergl. *Cholin 100 b.* — 50, 10 ויעש לאביו אבל שבעת ימים καὶ ἐποίησε τὸ πένθος τ. πατρί αὐτοῦ ἑπτὰ ἡμέρας. Der Artikel τὸ (wenn er nicht ein späterer Zusatz, was jedoch hier sehr zu bezweifeln ist) scheint auf einen bekannten Trauergebrauch hinzuweisen, und würde sich also hier eine Spur finden, dass man auch in Alexandrien den paläst. Gebrauch der sieben Trauertage kannte; vergl. auch Sirach 22, 12 und weiter zu Leviticus [u]).

§. 11.

Wir wenden uns nun zu den in den Text gekommenen Glossemen, den durch Diaskeuasten vorgenommenen Verbesserungen, und den durch Abschreiber entstandenen Fehlern (vergl. Vorst. §. 10—16).

Glosseme. 1, 12 למינהו, κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα, Eines Glossem und zwar καθ' ὁμοιότητα, da in diesem Buche (K. 1, 6. 7) מין stets γένος ist (vergl. Vorst. S. 139. Anm.) — 2, 7 עפר מן האדמה; in einigen Codd. (vergl. bei Holmes) ist χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς, und so citirt auch Philo (*de Mund. opif. pag. 30*); Justinus hat χοῦν α. τ. γ. λαβὼν (und ebenso Joseph 1. 1. §. 2)[a]): man erkennt aus diesem Schwanken, dass λαβὼν glossirt ist, und findet es sich auch nicht im Vatic. und Alexandr. Codex. — 2, 9 ועץ הדעת καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστόν. Dieses γνωστόν, welches im ganzen Kap. weiter nicht vorkommt, ist eine einem Andern angehörende Uebersetzung für הדעת und schlich sich in den Text. — 3, 14 על גחונך ἐπὶ τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ, eine doppelte Uebersetzung und Eines Glossem (vgl. Vorst. S. 71. 72). — 9, 20 איש האדמה

---

u) Als halachisch dürfte noch zu erwähnen sein 9, 4 דמו בנפשו ἐν αἵματι ψυχῆς, welches durch die Halacha seine Erklärung findet, die das Verbot des Blutgenusses zumeist auf das Blut beziehet, durch welches das Leben ausgehet (דם שהנפש יוצאה בו *Keritot 20 b* und sonst häufig), d. i. das beim Schlachten ausströmt. — Als hagadisch: 24, 63 לשוח ἀδολεσχῆσαι, welches nicht, wie Phavorinus (vgl. bei Schleussner z. St.) aus dem Zusammenhange combinirt, die Bedeutung παίζειν hat, sondern wie Augustinus (*Quaest. 69 in Genesin*) erklärt: *studiose aliquid agere.* Vgl. Onkelos לצלאה. — Andere geringfügige Hagada's übergehen wir.

a) Vergl. Credner Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften. Th. 2. S. 32.

ἄνϑρωπος γεωργός γῆς. Dieses γεωργός ist eine andere Uebersetzung, oder von einem Leser zur Erklärung des befremdenden ἄνϑρωπος γῆς an den Rand gesetzt, von wo es in den Text kam (vgl. auch oben §. 6. Anm. *a*). — 15, 11 על הפגרים ἐπὶ τὰ σώματα τὰ διχοτομήματα: letzteres, wie schon Grabe (*de Vitiis τῶν LXX*) bemerkt, Glossem. — 19, 37 ist nach Μωάβ hinzugefügt: λέγουσα ἐκ πατρός μου; und Vers 38 nach 'Αμμάν: λέγουσα υἱὸς γένους μου. Man erkennt beide Stellen als fremde Zusätze; die LXX selbst paraphrasiren nie die Eigennamen. Aus dem λεγ. υἱὸς γένους μου gehet übrigens hervor, dass die LXX nicht 'Αμμάν wie der heutige griechische Text, sondern Βέν 'Αμμί gesetzt hatten, welches unkundige Diaskeuasten, um es mit dem darauffolgenden 'Αμμανιτῶν (בני עמון ist gewöhnlich 'Αμμανίται) übereinzustimmen, in 'Αμμάν umwandelten [b]). — 20, 4 הגוי גם צדיק ἔϑνος ἀγνοοῦν καὶ δικαῖον; Eines Glossem, die Itala hat nur *gentem ignorantem.* — 21, 9 מצחק παίζοντα μετὰ 'Ισαὰκ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς: das Glossem will das παίζοντα erklären; vergl. auch Hieronymus z. St. — 23, 2 בקרית ארבע ἐν πόλει 'Αρβὸκ ἥ ἐστιν ἐν τῷ κοιλώματι. Der Samar. Pentat. gibt hier einen eigenthümlichen Hebräismus zum Besten: בקרית הארבע אל העמק!!! Man erkennt, dass er der Septuaginta nachgeahmt habe. — Was unsern Verteuten anbelangt, so ist zu bemerken, dass er in der Bedeutung des ארבע geschwankt zu haben scheint; hier lässt er es unübersetzt, weiter 35, 27 ist τοῦ πεδίου a. w. ערבה (vgl. auch Vorst. S. 195). Vielleicht gehört jedoch dieses τ. πεδίου einem andern Uebersetzer an, und auch in unserm Verse entstand der Zusatz wahrscheinlich durch die Anmerkung eines Unkundigen, der zu 'Αρβὸκ an den Rand geschrieben hatte: κοίλωμα, oder ὅ ἐστι κοίλωμα; πέδιον ist nämlich zuweilen identisch mit κοίλωμα (vgl. Richter 7, 8 עמק πέδιον): dieses Glossem kam in den Text und wurde ἥ ἐστιν u. s. w. (vgl. auch weiter 37, 14 ἐκ τῆς κοιλάδος τῆς Χεβρών, welches vielleicht der Glossator berücksichtigt). — 23, 13. 24, 5. 35, 3 vgl. Vorst. S. 71. 72. — 24, 4 ואל מולדתי תלך καὶ οὗ ἐγεννήϑην πορεύσῃ καὶ εἰς τὴν φυλήν μου: Letzteres, wie leicht zu erkennen, Glossem, vielleicht eingeschlichen aus V. 40. — 28, 18 vergl.

---

b) Auch Josephus hat Ant. 1. 11. §. 5 auffallend genug: "Αμμονον δὲ ἡ νεώτερα ποιεῖται· γένους υἱὸν ὑποσημαίνει τὸ ὄνομα. Vergl. Reland bei Haverkamp, der diese Ungenauigkeit rügt.

Vorst. S. 73; und bemerken wir hierzu auch 13, 14 אשר אתה שם οὗ νῦν σὺ εἶ; ein unwissender Leser scheint gezweifelt zu haben, ob אתה (σὺ) oder עתה (νῦν) [c]. Dieses auch 31, 12 העתודים העלים τοὺς τράγους καὶ τοὺς κριοὺς ἀναβαίνοντας: ein unkundiger Leser nahm העלים für האילים und so kam es in den Text. — 30, 13 haben nach Ἀσήρ manche Codd. ὅ ἐστι πλοῦτος, ein Zusatz wie oben zu 19, 37. 38; hier aber kommt noch Unkunde hinzu, da πλοῦτος עשר ist, und grenzt auch dieser Zusatz an Unsinn, da doch im Verse selbst ein anderer Grund angegeben ist. Es scheint also hier eine von einem unkundigen Leser zur Erinnerung der verschiedenen Bedeutungen des Textes-wortes an den Rand geschriebene Glosse gewesen zu sein (Vorst. S. 73), oder schlichen sich diese Zusätze aus einem Onomasticon ein, wie sie in späterer Zeit gäng und gäbe waren und die, wie die Onomastica des Philo, Origines und Hieronymus zeigen, von den auffallendsten Fehlern wimmelten (vergl. übrigens Hieronymus z. St., der ebenfalls in dem Worte עשר ungemein irrt). — 35, 2 אשר בתוככם τοὺς μεθ' ὑμῶν ἐκ μέσου ὑμῶν. Letzteres Glossem a. w. מתוככם. — Das. Vers 12 לך אתננה σοι δέδωκα αὐτήν. σοι ἔσται.

Als bedeutendere Glosseme, die zum Theil eine Lücke ausfüllen wollen, sind zu bemerken:

4, 8 διέλθωμεν εἰς τὸ πέδιον. Der Samar. Pentateuch hat נלכה השדה: der eigentliche Hebräer würde sagen נצא השדה [d]). Neuere Kritiker erkennen dieses διέλθωμεν ff. als Zusatz an [e]); vielleicht vom Vertenten selbst hinzugefügt (vergl. Vorst. S. 167),

---

c) νῦν ist nicht die Uebersetzung für das in der griechischen Version fehlende שם, da שם nicht durch νῦν, sondern durch ἐκεῖ übertragen wird. Vergl. auch weiter §. 13.

d) Sonderbar genug hält Gesenius *(de Pentat. Sam. p 63)* diese Stelle mit Berufung auf 1 Sam. 20, 11 für echt; aber das heisst es doch: לכה ונצא השדה! Auch beziehet sich לכה dort gar nicht auf השדה denn da müsste sein נלכה, sondern es ist Interjection.

e) Vergl. Schumann und Tuch z. St. — Manche Autoren führen als Gewährsmann für die Echtheit dieses Zusatzes Jonathan an, welcher hat איתא וניפוק לאפי ברא (eigentlich Targum jeruschalmi, Jonathan gibt איתא ניפוק תרוינון לברא). Als wenn Jonathan (und ebenso Targum jeruschalmi) nicht Paraphrast wäre und hier nicht, wie sich das ergibt, eine weitschweifige Paraphrase im Auge gehabt hätte. Zudem müsste, wenn er diesen Zusatz wirklich gelesen, לאפי חקלא und nicht לאפי ברא sein.

vielleicht von einem Glossator. — So ist 27, 38 κατανυχθέντος δὲ Ἰσαάκ (a. w. וידם יצחק vgl. Levit. 10, 3) Ausfüllung einer Lücke (durch einen Glossator), da hier Etwas von Seiten Isaaks zu erwarten gewesen wäre. — 32, 1 καὶ ἀναβλέψας εἶδε παρεμβολὴν θεοῦ παρεμβεβληκυῖαν ist ein leicht erkennbarer glossirter Zusatz. — 35, 4 καὶ ἀπώλεσεν αὐτὰ ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας (a. w. ויאבדם עד היום הזה). Philo (*Leg. Allegor. pag. 71*) citirt zwar diesen Vers ohne die Stelle καὶ ἀπώλεσεν u. s. w.; doch ergibt der dortige Zusammenhang, dass er diesen Zusatz las und nur das Citat abkürzte [f]). Dieses Glossem scheint übrigens von einem frommen Leser herzurühren, der an dem ויטמן Anstoss finden mochte. — 35, 22 καὶ πονηρὸν ἐφάνη ἐναντίον αὐτοῦ (a. w. וירע בעיניו), um die dortige Ellipse auszufüllen. — 43, 28 ist in manchen Codd. καὶ εἶπεν, εὐλογημένος ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος τῷ θεῷ (der Samar. Pentateuch ויאמר ברוך האיש ההוא [!] לאלהים): andere Codd. haben nicht diesen insipiden Zusatz [g]).

Grössere Glosseme sind:

11, 13 καὶ ἔζησε Καϊνᾶν μετὰ τὸ γεννῆσαι αὐτὸν τὸν Σαλὰ ff. Diese Stelle, die auch Lucas 3, 36 vorkommt und von jeher viel besprochen wurde (vergl. *Usser de Cainane dissertt.*, in dessen *syntagma de Septuag.*, Grabe *de Vitiis LXX Interpret. §. 13*), hat noch in neuester Zeit Vertheidiger gefunden [h]). Aber sie

---

f) Es scheint sogar, dass Philo selbst auch dieses κ. ἀπώλεσεν ff. citirt hatte und es später ausfiel. Philo sagt nämlich unmittelbar nachdem er den gedachten V. anführt: ὁ δὲ Ἰακὼβ οὐ λέγεται λαμβάνειν ἀλλὰ κρύπτειν καὶ ἀπολλῦναι, und einige Zeilen später hat er das τῆς σήμερον ταύτης (eine kleine Veränderung statt τ. σημ. ἡμέρας, es kommt aber beides häufig vor).

g) Vielleicht gehört dieser Zusatz dem τὸ Σαμαρειτικον an, und schlich sich von da in den griech. Text. Vergl. weiter §. 20.

h) Vergl. Bertheau im Jahresbericht der Deutschen morgenl. Gesellschaft 1845 – 1846. S. 51. Wie wenig stichhaltig seine Gründe seien, ergibt sich schon aus der Anführung: „Durch ihn (Καϊνᾶν) erhält die Reihe von Sem bis Terach ihren Abschluss in der Zehnzahl, ganz so wie die Reihe von Adam bis Noach." Aber so wie in der ersten Reihe Noach selbst mitgerechnet wird, so gehört **Abraham** mit in die zweite Reihe und macht er, nicht Terach, den Abschluss. Abrah. und Noach stehen beide in demselben Verhältnisse zu den ihnen vorangehenden Geschlechtern: Beide die Frommen, mit Beiden schliesst die alte und beginnt eine neue

trägt selbst in der Septuaginta das Zeichen der Unechtheit an sich, da dieser Καϊνᾶν bald als Sohn Sems (10, 22), also Bruder des Arpachschad, bald als Sohn des Arpachschad (10, 24 und 11, 13) figurirt. Dieses Καϊνᾶν war eine Randglosse (vielleicht von einem Leser in der Absicht angemerkt, dass dem Schelach, der viertes Geschlecht von Noach ist, der antediluvianische Kainan als viertes Geschlecht von Adam entspreche) und kam von da in den Text, ohne dass man wusste ihm eine eigentliche Stelle anzuweisen, daher bald neben, bald nach Ἀρφαξάδ [i]).

46, 20 ἐγένοντο δὲ υἱοὶ Μανασσῆ, οὓς ἔτεκεν αὐτῷ ἡ παλλακὴ κ. τ. λ., und daher Vers 27 ψυχαὶ ἐννέα und ψυχαὶ ἑβδομηκονταπέντε. Dieser Zusatz, der durchaus das Gepräge der Unechtheit an sich trägt — Joseph würde diesem gemäss schon bei Jakobs Ankunft Urenkel und dieses noch dazu von Ephraim gehabt haben! vgl. 50, 23 — ist eine verstümmelte Nachahmung von 1 Chron. 7, 14. 20 (vergl. Vorst. S. 79) und sogar in der Zusammenrechnung verfehlt, da V. 27, selbst Joseph mit eingerechnet, nicht ψυχαὶ ἐννέα, sondern ὄκτω sein müsste, ferner die ganze Zahl auch mit Einschluss Jakobs nicht 75, sondern 74 gibt (vergl. auch Grabe *l. l. p. 26* und *Lightfoot Hor. hebr. Act. apost. 8, 14*). Deuteron. 10, 22 ist בשבעים נפש richtig ἐν ἑβδομήκοντα ψυχαῖς; zwar haben manche Codd. auch das. ἐν ἑβδομηκονταπέντε, aber Philo bezeuget ausdrücklich, indem er den Widerspruch zwischen Genesis und Deuteron. rügt (*de Migrat. Abrah. p. 419*), dass zu Deuteron. ἑβδομήκοντα zu lesen sei (vgl. auch weiter §. 22. Anm. *g*).

Zeit; wie Noach der Vater des Menschengeschlechts, so Abraham der Vater des Bundesvolkes. Hat also die Argumentationsweise des Abschlusses einigen Grund, so ist gerade im Gegentheile die Unechtheit des Καϊνᾶν aus ihr herzuleiten.

i) Da die Septuaginta selbst diesen Καϊνᾶν als falsch erweiset, so bedarf es nicht weiterer Gründe; doch bemerken wir: 1) Schon die Benennung קינן (Καϊνᾶν) trägt das Zeichen der Unechtheit an sich, da die Namen der vordiluvianischen Patriarchen nach der Sündflut nicht wiederkehren, ebenso wie mit Abraham (und später mit Moses) eine neue Nomenclatur beginnt. 2) Zeigt die ganz genaue Uebereinstimmung der Jahre des Καϊνᾶν mit denen des Schelach, dass der Glossator sich seine Arbeit leicht machte und bei Καϊνᾶν nur das wiederholte, was der Text von Schelach hat. 3) Josephus, der sich in diesem Kap. ganz an die LXX hält, hat nicht den Καϊνᾶν, sondern gibt (Ant. 1. 7. §. 4.) dem Arpachschad den Schelach zum Sohn.

§. 12.

Das Streben der Diaskeuasten, den Text zu vervollständigen und ihn nach Parallelstellen zu ergänzen (Vorst. §. 13), tritt in der Genesis häufig hervor, auch wurde hier Vieles durch Versetzungen (das. §. 15) corrumpirt, ferner durch Zusammenziehen mehrer Stellen, wobei auch Abschreibern, die durch ὁμοιοτελευτόν beirrt wurden, Manches zuzurechnen ist (vgl. folg. §). So fehlt 19, 16 die Uebersetzung für ויוציאוהו וכו' durch das zu Beginn von V. 17 folgende ויהי כהוציאם. — 34, 24 fiel zu Ende des Verses כל יוצאי שער עירו durch das vorhergehende כל יוצאי שער עירו aus. — 37, 5 fiel die Uebersetzung für ויוסיפו עוד שנא אותו aus durch V. 8 das., wo es ausführlicher wiederholt wird. — 41, 12 fehlt איש כחלומו פתר, weil unmittelbar darauf (V. 13) folgt: ויהי כאשר פתר. — In diesen Erzählungen ist noch ein anderes diaskeuastisches Streben wahrzunehmen. Der hebr. Text hat 40, 5 ויחלמו .... איש כפתרון חלומו und 41, 11 איש כפתרון חלומו חלמנו. Der Diaskeuast mochte dafür gehalten haben, dass wenn — wie der Wortsinn zu geben scheint — der Traum der Deutung nahe kam, Josephs Verdienst sehr geschmälert sei (vgl. auch Ramban 40, 5). Daher ist 41, 11 nur ἕκαστος κατὰ τὸ αὑτοῦ ἐνύπνιον εἴδομεν, und fehlt διασάφησις oder σύγκρισις, welches die Uebersetz. für פתרון (vgl. V. 8. 12); und dasselbe diaskeuastische Motiv verstümmelte auch 40, 5, so dass der uns vorliegende griechische Text fast sinnlos ist. — 41, 45 fehlt ויצא יוסף על ארץ מצרים, weil dieses V. 46 wiederholt wird. — Dass in derartigen Stellen Diaskeuasten gewaltet haben und nicht etwa der Vertent selbst in solcher Weise zusammengezogen habe, kann von keinem aufmerksamen Leser bezweifelt werden. Schlagend tritt 27, 45 hervor, wo עד שוב אף אחיך ἕως τοῦ ἀποστρέψαι τὸν θυμὸν καὶ τὴν ὀργὴν τοῦ ἀδελφοῦ σου. Hier ist eine doppelte tautologische Uebersetzung! Wenden wir uns aber zu dem vorhergehenden V. 44, so fehlt daselbst die Uebersetzung für das an obiges עד שוב וכו' unmittelbar stossende עד אשר תשוב חמת אחיך, wofür ebenfalls im Griechischen kommen würde ἕως τοῦ ἀποστρέψαι — nur statt ὀργὴν אף V. 45, hier θυμὸν חמת — also V. 44. 45 ursprünglich: ἕως τοῦ ἀποστρέψαι τὸν θυμὸν τοῦ ἀδελφοῦ σου ἕως τοῦ ἀποστρέψαι τὴν ὀργὴν τοῦ ἀδελφοῦ σου. Der Diaskeuast oder Abschreiber zog das ihm zweimal gesagt Scheinende zusammen, und es wurde nur das differirende θυμὸν aus V. 44 gerettet.

Eine ungemeine Versetzung findet sich Kap. 31, 44—52. Es wird von der Ordnung des hebr. Textes abgewichen und stellt sich folgendes Verhältniss heraus. Vers 44 der Septuaginta ist zusammengesetzt aus V. 44 und dem zweiten Theile des V. 50 des hebr. Textes (אין איש וכו׳).— V. 45. 46 wie im hebr. Text, hingegen ist Vers 47. 48 des hebr. Textes hier in umgekehrter Ordnung, und zwar fehlt bei der Septuaginta V. 47 die Uebersetzung für על כן קרא שמו גלעד des V. 48 des hebr. Textes, und V. 48 der Sept. ist zusammengesetzt aus V. 47 und V. 51 des hebr. Textes, ferner dem obigen על כן קרא שמו גלעד. — V. 49 wie der hebr. Text. — V. 50 ebenfalls wie der hebr. T., und kommt also dieser Vers, da er schon V. 44 gegeben ist, zweimal in der Septuaginta vor. — V. 51 des hebr. Textes fehlt, er ist in der Septuaginta V. 48 gegeben; V. 52 des hebr. T. ist getheilt in zwei Verse: 51 und 52. — Dem Diaskeuasten mochte die Ordnung nach dem hebr. T. nicht begreiflich sein, da Vers 47 sagt ויקרא לו לבן וכו׳ (καὶ ἐκάλεσε ff.) und Vers 48 erst erzählt ויאמר לבן, welches doch nothwendig dem ויקרא des Verses 47 vorausgegangen sein muss. Der Diaskeuast, der dieses Auffallende nicht zu lösen vermochte, da ihm nur die griech. Version zugänglich war[a]), setzte daher in umgekehrter Ordnung, voran Vers 48, dann V. 47, wobei ihm aber natürlich das על כן וכו׳ des Vers 48 des hebr. Textes überflüssig wurde, da unmittelbar darauf (V. 48 der Septuaginta) folgt καὶ ἐκάλεσε . . . βουνός τῆς μαρτυρίας; daher wurde V. 51 des hebr. T. hierher genommen und hieran die Version des על כן וכו׳ διὰ τοῦτο ἐκλήθη ff. angehängt. — Aus Vers 44 und 50 der Septuaginta ist ferner zu ersehen, dass für אין איש עמנו ראה אלהים עד בני ובינך (V. 20) sich zwei Uebersetzungen gefunden. Ein Vertent las אין איש עמנו רֹאֶה und daher οὐθεὶς μεθ' ἡμῶν ὁρῶν; der andere Vert. wie der masor. Text (und wie es auch der Sprachgebrauch erheischt) אין איש עמנו רְאֵה οὐθεὶς μεθ' ἡμῶν ἐστιν ἴδε. Der Diaskeuast, der die doppelte Version vorfand, rückte eine hinauf zu V. 44 (vergl. auch Vorst. S. 87 ff.).

---

a) Im hebr. Text ist ויאמר als Plusquamperfectum zu betrachten, dessen Existenz zwar von neueren Grammatikern (Ewald) in Abrede gestellt, von Ibn Esra jedoch in dessen Commentar zur Bibel vielfach nachgewiesen wird. Oder es wäre dieses ויאמר erklärend „denn" oder „nämlich er sprach".

Auch das Streben, den Text nach Parallelstellen zu ergänzen, zeigt sich in diesem Buche vielfach [b]). 1, 6 καὶ ἐγένετο οὕτως parallelisirt mit V. 9. 11 ff. — Daselbst V. 8 καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς ὅτι καλόν nach V. 3. 10. 12 (vergl. Grabe *l. l. R. Simon l. l. p. 250,* der daselbst mehre treffliche Bemerkungen zu diesem Kap. hat). — Das. V 9. καὶ συνήχθη κ. τ. λ. a. w. **וַיִּקָּוו המים** nach Vers 12 ff. — Vers 11 κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα a. w. **עשב מזריע זרע למינו**, conformirt nach dem **למינו** desselben Verses und nach Vers 12. Hier schlich sich auch, wie schon oben bemerkt wurde, noch das Glossem καθ' ὁμοιότητα ein, das ein Leser an den Rand für **למינו** gesetzt hatte. — V. 12 καὶ ξύλον κάρπιμον a. w. **ועץ פרי**, conformirt mit V. 11. Auch ist in diesem Verse ἐπὶ τῆς γῆς, ebenfalls nach V. 11. — Vers 14 εἰς φαῦσιν τῆς γῆς καὶ ἄρχειν τῆς ἡμέρας καὶ νύκτος nach V. 15. 17 [c]). — V. 28 καὶ πάντων τῶν κτήνων ff. nach Vers 26. — Vers 30 καὶ παντὶ ἑρπετῷ ἕρποντι nach V. 26 — In diesem einen Kapitel allein also wie viele Einschiebsel durch Parallelismen! [d]) — 2, 4 αὕτη ἡ βίβλος nach 5, 1, und daselbst τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν zu Ende des Verses parallelisirt mit dem Anfange desselben. — 2, 17 φάγητε nach 3, 2. 3 [e]). — Das. V. 18 ποιήσωμεν nach 1, 26. Dieser Fehler schlich sich sogar in den Text der Version des Aquila ein (vgl. bei Montfaucon), wird aber schon von Scharfenberg (a. a. O. S. 2) gerügt. — 3, 10 περιπατοῦντος, nach V. 8 (vgl. *Grabe ad Millium p. 82).* Mehre Codd. haben es nicht. — Das. V. 1. 14 nach ἀπὸ πάντων τῶν θηρίων ist ein Zusatz τῶν ἐπὶ τῆς γῆς nach Kap. 1, 25. 29. — 5, 4 ἃς ἔζησε conformirt mit dem folg. V. 5. Manche Codd. haben sogar πᾶσαι αἱ ἡμέραι ἃς ἔζησεν wie Vers 5, welches hinlänglich von dem Unsinne des

---

b) Mehre dieser Parallelstellen sind bemerkt bei *Toepler de Pentat. Alexandr. Indole p. 11.*

c) Vergl. Grabe *Epistola ad Millium p 60.* Der Samarit. Pentat. hat ebenfalls in diesem Verse להאיר על הארץ; es ist aber bekannt, dass der Samar. Pentat. noch in weit grösserm Umfange als die Septuaginta die Wiederholung der Parallelstellen hat. Vergl. Gesenius am ang. O. S. 46 ff.

d) Als Curiosum mag angeführt werden, dass noch in neuester Zeit ein Autor *(Plüschke Hor. Alexandr.)* alles Ernstes den Versuch machte, dieses erste Kap. des masoret. Textes nach obigen Wiederholungen der Septuaginta zu emendiren.

e) Theodoret hat φάγη (vgl. Grabe *l. l. p. 69. 75. 76)*; Philo aber *(Leg. Alleg. p. 59)* las offenbar wie die heutigen Codd. φάγητε.

Zusatzes zeigt, als auch auf welcher Basis derartige, in der Septuag. vorkommende Stellen ruhen. — 6, 20 μετὰ σοῦ ἄρσεν καὶ θῆλυ nach V. 19 das. — 7, 2 δύο δύο nach V. 9. — Daselbst V. 3 τῶν καθαρῶν u. s. w. nach V. 2 (vergl. Vater und Rosenmüller, und ebenso V. 8, wo jedoch die Codd. sehr variiren). — Das. V. 17 τεσσαράκοντα νύκτας nach V. 4. 12. — Daselbst V. 20 πάντα δ. .. τὰ ὑψηλά nach V. 19. — 8, 1 πάντων τῶν πετεινῶν u. s. w. nach vielen früheren Versen. — Das. V. 12 πάλιν nach V. 10. — Das. V. 13 ἐν τῇ ζωῇ τοῦ Νωε nach 7, 11. — Das. ἣν ἐποίησε nach V. 6. — Das. V. 18 καὶ πάντα τὰ κτήνη nach V. 17. — Das. V. 21 ἐπιμελῶς nach 6, 5. — 9, 1 καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς nach V. 7. — Daselbst V. 11 ist ὕδατος nach κατακλυσμός durch das vorhergehende τ. ὑδ. τοῦ κατακλυσμοῦ hinzugekommen, und nach 6, 17. 7, 4. — Daselbst V. 16 καὶ τῆς γῆς nach V. 13. — 10, 32 νῆσοι nach V. 5. — 11, 1 πᾶσι nach V. 6. — Daselbst V. 8 καὶ τὸν πύργον nach V. 5. — Das. V. 11. 13. 15. 17. 19. 21. 23. 25 καὶ ἀπέθανε. Manche Codd. wiedesholen auch die Zahl der gesammten Lebensjahre, und man erkennt das Parallelisiren mit Kap. 5, wo bei jedem Patriarchen der Schlussvers die ganze Lebenszahl angibt. — 12, 5 καὶ πᾶσαν ψυχὴν ist πᾶσαν conformirt den in diesem V. vorhergehenden πάντα (vgl. auch Vorst. S. 67. *D)*. — Daselbst V. 6 κατῴκουν nach 13, 7. Vielleicht aber von dem Vertenten selbst amplificirend (vgl. oben §. 2) hinzugefügt. — 13, 17 καὶ τῷ σπέρματί σου nach V. 15. Ueberhaupt kommt dieses κ. τ. σπερμ. σ. häufig vor. - 15, 13 καὶ ταπεινώσουσιν scheint Glossem; vielleicht aber Reminiscenz aus Deuteron. 26, 6. — 17, 10 εἰς τὰς γενεὰς αὐτῶν nach V. 7. — Das. V. 14 τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ nach V. 12 *f)*. — Das. V. 19 εἶναι αὐτῷ θεός nach V. 7. —

f) Der Samarit. Pentateuch hat ebenfalls ביום השמיני, und Grotius (*Anotat. in V. T*) hielt diese Stelle für echt, ohne zu bedenken, wie unsinnig der Zusatz sei. Wenn ein Kind am achten Tage nicht beschnitten wird, soll es ausgerottet werden! Das Kind Verbrecher etwa, weil es nicht die Operation an sich selbst am achten Tage vornahm! Schon Origenes (*Philocalia c 1)* fühlt diese Ungereimtheit und schliesst hieraus, dass die Schrift auch einen „mystischen" Sinn habe und diese Stelle „mystisch" aufzufassen sei. In den von de Sacy mitgetheilten Briefen der Samaritaner an Jos. Scaliger (Eichhorn Repert. Th. 13. S. 26) heisst es: ונמול ערלת הזכר ביום השמיני ולא נאחרו יום אחד כמה אמר ח' ואשר לא ימול את בשר ערלתו ביום השמיני ונכרתה הנפש ההיא מעמיה והיהודים יאחרו אותו יום או יומים (!!!). Und de Sacy fügt erklärend

18, 13 ἐν ἑαυτῇ nach V. 12. — Daselbst V. 16 καὶ Γομόῤῥας nach Vers 20. Ueberhaupt ist allgemein Σόδωμα καὶ Γομόῤῥα, ähnlich wie bei den sieben Völkerschaften, vgl. Vorst. S. 69. — Das. V. 17 τοῦ παῖδος μου nach 26, 24. — Das. V. 20 πρός με nach V. 21.

Derartige parallelisirte Stellen finden sich in der Genesis an hundert; und es bedarf keiner Erinnerung, dass von ihnen nicht auf eine abweichende Leseart geschlossen werden kann. Wir heben hier nur noch hervor: 21, 16 ἀναβοῆσαν δὲ τὸ παίδιον ἔκλαυσεν a. w. וישא הנער וכו׳. Dieses וישא הנער ist schon an sich sehr auffallend und würde, falls die LXX so gelesen, ein Zeugniss von der Unechtheit des ihnen vorgelegenen Textes geben. Es ging aber wahrscheinlich von Diaskeuasten aus, die nach Vers 17; wo εἰςήκουσε δὲ ὁ ϑεὸς τῆς φωνῆς τοῦ παιδίου, verbesserten.

Als Beweis diaskeuastischen Strebens ist noch anzuführen: 18, 28, wo für אולי יחסרון חמשים הצדיקים חמשה manche Codd. ἐὰν δὲ ἐλαττονωϑῶσι οἱ πεντήκοντα δίκαιοι πέντε, andere Codd. ἐὰν δὲ ἐλαττ. οἱ πεντηκ. δικ. εἰς τεσσαρακονταπέντε, also hier offenbar zur Erklärung verbessert. — 44, 4 ein erklärender Zusatz: ἱνατί ἐκλέψατέ μου τὸ κόνδυ τὸ ἀργιροῦν [g]).

Noch ist Folgendes zu bemerken. In der Genesis finden sich häufig durch Uebereinstimmung in Person und Zahl (vergl. Vorst. S. 165) Abweichungen vom hebr. Texte. Vergl. (ausser den daselbst angeführten Beispielen) 9, 2, wo נתנו nach Vorst. S. 144 *h* in den Activ umgewandelt und auf das Subject אלהים zurückbezogen wurde; daher δέδωκα. Ferner 18, 25 (יעשה ποιήσεις). 19, 9 (vergl, folg. §.). 24, 54. 26, 20 (לאמור לנו

---

hinzu: *Haec verba „die octavo" desunt in Codd. Judaei-hebraicis: non mirum igitur, si id minus observent Judaei.* Welche Unkenntniss jüd. Gebräuche! Die Juden sind hierin sehr strenge und verschieben nur, wenn das Kind erkrankt oder als zu schwach erklärt wird, um die Operation zu ertragen.

g) Schon Vorst. S. 167. Anm. *c* wurde gezweifelt, ob dieser Zusatz den LXX angehöre. Wir glauben nun dieses völlig negiren zu müssen, da erstens die LXX nur ein oder zwei Wörtchen zur Verständigung zuzusetzen sich gestatten (vgl. §. 2); zweitens auch das unpassende μου (hier spricht doch der Diener in seinem eigenen und nicht in Josephs Namen) auf einen leichtsinnigen Diaskeuasten schliessen lässt.

φασκοντες αὐτῶν). 26, 22. 28, 21. 29, 27 u. a. m. Diese Uebereinstimmungen mögen auch erst durch die Diaskeuasten an vielen Stellen getroffen worden sein.

§. 13.

Die griechische Genesis ist häufig durch **Abschreiber** corrumpirt. Hierher gehören zunächst die, K. 5. 10. 11. 46 vorkommenden Eigennamen, da Eigennamen überhaupt die ärgsten Verstümmelungen erfahren (vergl. Vorst. S. 64 *A* und § 18 daselbst) [a]). — Andere durch Abschreiber entstandene Lücken und Fehler sind: 1, 27. בצלמו בצלם אלהים κατ' εἰκονα Θεοῦ, durch ὁμωτελ. fiel κατ' εἰκονα αὐτοῦ aus. — 4, 22 תובל קין Θουβὰλ καὶ ἦν statt Θούβαλ Καϊν, vergl. Vorst. S. 66. — 6, 19 καὶ ἀπὸ πάντων τῶν κτήνων καὶ ἀπὸ πάντων τῶν ἑρπετῶν ist unverkennbar ein Abschreibefehler aus dem folgenden Verse; die eigentliche Uebersetzung beginnt erst von καὶ ἀπὸ πάντων τῶν Θηρίων (auch variiren hier die Codd.). Vielleicht mag dieser Fehler durch ein Glossem entstanden sein. V. 20 ist nämlich ἀπὸ παντ. τ. ἑρπετ. τῶν ἑρπόντων; diese letzteren zwei Worte fehlen V. 19, der hier dem hebr. Texte, welcher nur הרמש und nicht auch הרומש hat, conform ist. Ein Leser scheint V. 20 am Rande bemerkt zu haben: „τῶν ἑρπετῶν", um hierdurch anzuzeigen, dass nur dieses und nicht auch τῶν ἑρπόντων zu lesen sei. Das Glossem wurde missverstanden und kam, da es V. 20 überflüssig erschien, hinauf in Vers 19, der nun diaskeuastisch überarbeitet wurde. Aehnliches wurde auch vor. §. zu 31, 50 bemerkt, wo der Diaskeuast das doppelte ὁρῶν und ἴδε, wovon Eines Glossem, missverstand und hierdurch Eines in der Ueberarbeitung hinauf zu 44 setzte; vgl. das. — 9, 6 באדם דמו ישפך ἀντὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ ἐκχυϑήσεται. Hier fiel durch ὁμοιοτ. ein Wort aus, und vermuthen Cappellus u. A., es sei hier ursprünglich gewesen ἀντι τοῦ αἵματος αἷμα αὐτοῦ (der Vertent, durch den Ton getäuscht, nahm באדם wie בדם): und wurde

---

a) Zu den Eigennamen ist noch zu merken: 46, 13 ויוב καὶ Ἰάσούβ (der Vat. Cod. corrupt Ἀσούμ) nach Numer. 26, 24 und 1 Chron. 7, 1. — Ebenso 10, 4 דדנים Ῥόδιοι nach 1 Chron. 1, 7 רודנים. — Daselbst V. 23 ומש καὶ Μοσοχ nach 1 Chron. 1, 17 ומשך. Vergl. Vorstudien Seite 209. Anmerk. *.

von Abschreibern durch die Aehnlichkeit des andern αἷμα ausgelassen. — 10, 2 καὶ Ἐλισὰ, dieses kam aus V. 4 herein; daselbst folgt nach dem καὶ Ἰωὺάν unseres V. sogleich Ἐλισά. — 12, 8 בית אל ἐν Βαιθήλ ist ἐν durch Unverstand der Abschreiber. — 13, 5 ואהלים: manche Codd. haben κτήνη, andere Codd. sogar κτήνη καὶ σκηναί!! — Das. V. 14 אשר אתה שם οὗ νῦν σὺ εἶ; der Abschreiber irrte von dem εἶ auf die letzte Sylbe des ει von ἐκεῖ (שם) hinüber, und so fiel das ἐκεῖ aus (vergl. auch oben §. 11). — 15, 15 תקבר τραφεὶς für ταφεὶς, ein schon bei Philo (vergl. Vorst. S. 46. Anm. *n*) vorkommender Fehler. — 17, 7 fehlt ἀνὰ μέσον μου (ביני), ausgefallen durch das dortige μου. — 19, 6 סגר προςέφξεν, ein Fehler, der schon von Vielen gerügt, aber noch nicht mit Erfolg verbessert wurde (vergl. Schleussner *v.* προςοίγω, der nach Biel προςέαξεν vorschlägt). — 19, 9 האחד בא εἰςῆλθες muss sein εἷς ἦλθες (eigentlich ἦλθε, aber Uebereinstimmung der Person; vergl. vor. §. zu Ende). — Das. V. 16 vergl. oben S. 58. — 21, 21 ἐκ Φαρὰν Αἰγύπτου verschrieben und gehört Φαραν hinauf zu ἐρήμῳ. Ein etwas ähnlicher Fehler ist 11, 32 εἰς γῆν Χαῤῥὰν, wo jedoch letzteres sich aus dem darauffolgenden Χαῤῥαν eingeschlichen. — 24, 22 כלו הגמלים ἐπαύσαντο πᾶσαι αἱ κάμηλοι vergl. Vorst. S. 67 *D*, es scheint aber auch, dass ein unwissender Leser dieses כלו genommen habe für כל, und es kam dann die Glosse in den Text. — Das. Vers 26 εὐδοκήσας soll vielleicht sein εὐλογήσας, vergl. auch Flaminius Nobil. zur St. und Schleussner *h. v.* — Daselbst V. 56 ἐν ἐμοί. Dieser auffallende Fehler (den jedoch der Alexandrin. Codex nicht hat) entstand aus dem unmittelbar vorhergehenden ὁδόν μου: ein Abschreiber machte aus Versehen aus dem ον (des ὁδον) ἐν und aus dem μου ἐμοί. — 28, 14 ist die Uebersetzung für ימה וקדמה וכו׳ arg verschrieben. — 33, 12 fehlt ואלכה, durch ὁμοιοτ. mit dem vorhergehenden πορευσόμεθα ausgefallen. — 34, 12 fehlt ומתן καὶ δῶμα, wahrscheinlich durch das folgende καὶ δώσω ausgefallen. — 37, 2 ויבא יוסף וכו׳ κατένεγκαν δὲ Ἰωσὴφ ff.; also hätten die Brüder üble Nachrichtan über Joseph gebracht!!! (vergl. was Vorstud. S. 67 *D* über derartige Fehler bemerkt wurde). — 39, 20 fehlt die Uebersetzung für ויהי καὶ ἦν, welches durch Gleichlaut mit dem folgenden ἐκεῖ ἐν ausfiel. — 42, 9 εἶδεν αὐτός für αὐτοῖς. — Daselbst τὰ ἴχνη ist (wie Grabe *Proleg. c. 4* muthmasst) verschrieben für αἰσχύνην. — Das. V. 16 האמת אתכם ואם לא חי פרעה

εἰ ἀληθεύετε ἢ οὔ. εἰ δὲ μὴ νὴ τὴν ὑγίειαν u. s. w. Das ἢ οὔ ist zuviel, und ist vielleicht das Glossem eines unwissenden Lesers, der ואם לא hinauf bezog; vielleicht ist es aber durch ein Abschreiberversehen entstanden. — 47, 12 לפי הטף κατὰ σῶμα ist verschrieben für κατὰ στομα. Aquila (bei Montfaucon) übersetzt κατὰ στόμα τῶν νηπίων, und dieses scheint auch die Version der LXX gewesen zu sein; durch das fehlerhafte σῶμα fiel dann auch νηπίων aus. — 48, 11 ἴδον für ἰδεῖν. — 49, 26 καὶ μητρός veranlasst auch das μητρας des vor. Verses. Andere derartige häufige Fehler übergehen wir, da der aufmerksame Leser sie leicht entdecken wird.

Durch Abschreiber sind auch die Verse oder Verstheile falsch abgesetzt und fiel daher Manches aus oder wurde hinzugefügt (vgl. Vorst. S. 68). 22, 3 ist das ביום השלישי des folgenden Verses zu diesem Verse genommen, daher beginnt der Vers 4 mit καὶ [b]). — 31, 43 ist ולבנותי hinaufgezogen zu לי הוא „es gehört mir und meinen Töchtern". Vielleicht ging dieses von den LXX selbst aus; wahrscheinlicher jedoch, dass hier ταῖς θυγατέρασι war, welches Abschreiber in τῶν θυγατέρων corrumpirten. — 39, 22 wurde aus τοῦ δεσμοτηρίου das τὸ δεσμοτήριον, wodurch das Komma nach Ἰωσήφ und das darauffolg. καὶ.

Viel wurde gestriten über 3, 15 ישופך τηρήσει, welches Manche (vergl. *Grotius ad loc., R. Simon l. l. p. 214)* τειρήσει lesen wollen. Die LXX geben jedoch 49, 17 שפיפון ἐγκαθήμενος; sie verbanden also mit dieser Radix den Begriff „auflauern", und ist die Leseart τηρήσει richtig. — 49, 6 אל תחד haben manche Codd. μὴ ἐρίσαι, andere ἐρείσαι. Grabe (Eichhorn Repert. Th. 4) entscheidet sich für ἐρίσαι und meint, die LXX haben יחד gelesen, welches auch der Samar. Pentat. hat. Allein der Samaritaner verfälschte hier offenbar zu apologetischen Zwecken, so wie er auch im folgenden Verse אדיר אפם statt ארור אפם setzt (vgl. Gesenius a. a. O. S. 60).

---

b) Schumann z. St. meint zwar: *sed verba* ביום השלישי *optime LXX videntur construxisse cum antecedentibus.* Aber da müsste nach dem Genius der hebr. Sprache sein וילך ביום השלישי אל וכו׳.

§. 14.

Durch das bisher Bemerkte sind zum grössten Theile die Punkte erledigt, die, ehe ein Urtheil über die Integrität des Textes der Septuaginta gefällt und an eine Vergleichung mit dem masoretischen Texte gedacht werden kann, berücksichtigt werden müssen (Vorst. S. 273), und können wir erst jetzt zu der Frage über die Abweichungen der eigentlichen alten Uebersetzung übergehen. Ob diese Abweichungen ihren Grund in fehlerhaften, zu Alexandrien sich vorgefundenen hebr. Codd. haben, in denen die sich ähnlichen Buchstaben ד und ר, ב und כ, ב und פ, ו und י u. s. w. nicht gehörig unterschieden waren (vergl. Vorst. §. 37), ob ferner die Unkunde des Vertenten Manches verschuldet, der gleichlautende Wörter mit einander verwechselte (das. S. 200), hierüber kann die Kritik nur erst dann Auskunft geben, wenn festgestellt ist, was die LXX in ihrem hebr. Codex lasen.

Die Abweichungen der LXX in der Genesis sind zweierlei Art: Varianten in Wörtern und Varianten in Zahlen.

Zu der ersten Art gehören: 2, 2 ויכל אלהים ביום השביעי der griech. Text τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ, also ביום הששי. Diese Variante wird auch von den Palästinern angeführt (vgl. Vorst. §. 4) und wird sie als vorsätzlich angenommen, um dem Widerspruch mit den früheren Versen vorzubeugen, nach welchen die Schöpfung am sechsten Tage vollendet war. Die paläst. Beraita gibt noch andere Varianten an (vergl. ausführlich das. und oben §. 7). — 22, 13 והנה איל אחר καὶ ἴδου κριὸς εἷς, also אחד [a]). — 23, 13 אם אתה לו שמעני ἐπειδὴ πρὸς ἐμοῦ εἶ ἄκουσόν μου; der Vertent las אם אתה לי. — V. 14. 15 לאמר לו: אדני שמעני λέγων· οὐχὶ κύριε, ἀκήκοα γάρ. Der Vertent las לא statt לו und bezog es zum folg. Verse; auch ist wahrzunehmen, dass statt שמעני er שמעתי gelesen. — 24, 62 בא מבוא διεπορεύετο διὰ τῆς ἐρήμου, er las במדבר (!). — 30, 40 ויתן פני הצאן אל עקוד

---

a) Onkelos hat וזקף וכו׳ בתר אילין וחזא והא דכרא חדא: also zwei Uebersetzungen, בתר אילין für אחר, חדא für אחד Eines ist Glossem, und es scheint aus der Stellung des בתר אילין, dass dieses das Glossem sei und ursprünglich nur דכרא חדא war; auch hat Jonathan, der, wie oben bemerkt wurde, allenthalben Onkelos zur Folie nimmt, nur דכר אחד. Luzzato (*Philoxenos p. 39*) ist nach diesem zu berichtigen.

καὶ ἔστησεν ἐναντίον τῶν προβάτων κριὸν διάλευκον: also איל עקוד. Dass aber der Vertent לפני gelesen, ist weniger wahrscheinlich; er nahm nach dem Zusammenhange פני wie לפני. — 36, 6 καὶ ἐπορεύθη Ἡσαῦ ἐκ τῆς γῆς Χαναάν: der Vertent las מארץ. Hingegen ist auf das frühere Ἡσαῦ und Χαναάν kein Gewicht zu legen: es kam durch das frühere Ησ. und Χαν. dieses Verses durch Abschreiber hinein [b]). — 46, 4 ואנכי אעלך גם־עלה ἐγὼ ἀναβιβάσω σε εἰς τέλος. Der Vertent las גם סלה (!!). — 47, 21 ואת העם העביר אותו לערים καὶ τὸν λαὸν κατεδουλώσατο αὐτῷ εἰς παῖδας: der Vertent las ואת העם העביד לעבדים (so hat auch der Samaritan. Pentat.). — 49, 5 כלי חמס מכרותיהם συνετέλεσαν ἀδικίαν ἐξ αἱρέσεως αὐτῶν: der Vertent las כלו und מברותיהם (vgl. §. 6). — Das. V. 14 יששכר חמֹר גרם Ισσαχὰρ τὸ καλὸν ἐπεθύμησεν: diese Uebersetzung ist sehr dunkel; wohin aber immer das ἐπεθύμησεν zu beziehen sei, ob zu חמר (wie Manche meinen), oder zu גרם (wie Grabe a. a. O., welcher den LXX die Leseart גרם (!) unterlegt, vgl. jedoch Schleussner *h. v.)*, so scheint dieses constatirt, der Vertent habe חמד gelesen, und konnte er, da auch im masor. T. חמר hier defectiv ist, durch eine in einem corrupten Codex stattgefundene Verwechselung des ד und ר leicht hierzu gelangen. — Abweichende Punktation: 49, 21 אַיָּלָה στέλεχος, der Vertent las אֵילָה (!). Das. אמרי γεννήματι, der Vertent אָמִרֵי (vergl. Schleussner *h. v.)*. Das. V. 26 הרי vergl. Vorst. S. 171 u. a. m.

Hingegen scheint 3, 24 וישכן וכו׳ καὶ κατῴκισεν αὐτὸν ..... καὶ ἔταξε sowohl αὐτὸν als καὶ ἔταξε ein diaskeuastischer Zusatz: durch αὐτὸν, das Jemand hinzugefügt hatte, wurde das noch spätere κ. ἔταξε veranlasst. — 4, 7 ואם לא תיטיב לפתח חטאת רבץ ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς ἥμαρτες; ἡσύχασον. Diese unsinnige Uebersetzung lässt vermuthen, der Vertent habe anders gelesen als der masoret. Text; Einige meinen לנתח, Andere לפתות (!!) von פתות Levitic. 2, 6 (vergl. Schleussner *h. v.)*. Es scheint jedoch, dass diese ganze Uebersetzung auf irgend ein zur Zeit des Vertenten gangbares Sprüchwort zurückzuführen sei, und hier nicht eine textestreue Version beabsichtigt wurde. — 11, 32 ויצאו

---

b) Vielleicht war hier ursprünglich εἰς γῆν (אל ארץ) und wurde, weil etwas unverständlich (vergl. die Commentatoren), corrumpirt in ἐκ γῆς. Doch liest auch der Samaritan. Pentat מארץ: die Corruption also schon alt.

אתם καὶ ἐξήγαγεν αὐτούς. Nach dem, was schon öfter (Vorst. und oben) über den unpunktirten Codex der LXX bemerkt wurde, ist mit Bestimmtheit nicht zu schliessen, dass der Vertent ויוציא gelesen habe, noch weniger aber, dass er die einfache Zahl gesetzt, da aus dem frühern ἐξήγαγον sehr leicht nach Vorstudien S. 67 *D* ἐξήγαγεν werden konnte. — 18, 10 ושרה שומעת פתח האוהל והוא אחריו Σαρ. δὲ ἤκουσε πρὸς τῇ θύρᾳ τῆς σκηνῆς οὖσα ὄπισθεν αὐτοῦ a. w. והיא: vielleicht hiess es jedoch ursprünglich οὔση (bezogen zu θύρᾳ), welches in οὖσα verschrieben wurde. — 26, 32 ויאמרו לו מצאנו מים εἶπαν οὐχ εὕρομεν ὕδωρ, also לא מצאנו. Aber wie unsinnig! Der folgende Vers sagt ויקרא אותה שבעה; und wenn auch die LXX übersetzen ὅρκος und שבעה wie שבועה nehmen, aber wie einen Brunnen benennen, in welchem kein Wasser gefunden wird! Diesen ungemeinen Fehler rügt Hieronymus zur St.; und wenn auch schon Philo (*de Plant. p. 225* und *de Somn. p. 566*) dieses οὐ hat, so ist dennoch nichtsdestoweniger auf manchen Seiten wahrzunehmen, dass von unberufener Hand ein οὐ zugesetzt wurde. So 8, 7 ויצא יצוא ושוב καὶ ἐξελθὼν οὐκ ἀνέστρεψεν. Dieses ist nicht nur dem ganzen Zusammenhange zuwider, sondern führt auch Josephus, der wie oben erwähnt in diesen Kapiteln streng den LXX folgt, an: ὁ δέ (κόραξ *scil.*) πᾶσαν (γῆν *scil.*) εὑρὼν λιμναζομένην πρὸς Νώεων ἐπανῆλθε (*Ant. 1. 3. §. 5*) [c]). So wie nun dieses οὐ dürfte auch das οὐ 26, 32 von einem unberufenen Leser, der לו unübersetzt fand, hineingekommen sein [d]). — 31, 33 ist der Vers verschieden vom masor. Texte und wäre der griech. Version gemäss zu lesen: ויבוא לבן ויחפש באוהל לאה ולא מצא ויצא מאוהל לאה ויחפש באוהל יעקב ובאוהל שתי האמהות ולא מצא ויבוא גם באוהל רחל. Man erkennt aus dieser unsinnigen Stellung, dass hier Diaskeuasten, die überhaupt in diesem Kapitel gewaltet (vergl. §. 12), verdorben haben. —

---

c) Vers 8 מאתו ἀπίσω αὐτοῦ scheint noch mehr auf spätere Zuthat und Verbesserung hinzuweisen.

d) Doch wäre gerade aus dem Umstand, dass αὐτῷ hier fehlt und also לו ganz unübersetzt ist, zu schliessen, dass der Vertent dieses οὐ gegeben und er also לא las. Vgl. auch Vorst. S. 240. — Aus *Ber. rab. c. 64* zu Ende scheint hervorzugehen, dass auch die Palästiner gezweifelt, ob hier לו oder לא zu lesen sei; doch ist das Ganze das. mehr midraschartig.

37, 28 und 45, 22 כסף χρυσοῦς (Goldstücke): dass der Vertent זהב gelesen habe, wird allgemein verneint und scheint, dass er die zu seiner Zeit gangbare Münze genommen habe (vgl. *Is. Vossius de LXX Interpret. p. 39*). — 38, 2 ושמו שוע ἧ ὄνομα Σαυὰ a. w. ושמה; doch ist zu zweifeln, ob nicht dieses ἧ durch einen nachlässigen Abschreiber oder unbefugten Leser statt des ursprünglichen ᾧ gekommen sei und hierdurch auch V. 12 θυγάτηρ ausfiel. — 49, 4 פחז כמים אל תותר ἐξύβρισας ὡς ὕδωρ μὴ ἐκζέσῃς. Die Annahme, der Vertent habe gelesen פחזת und תְּרַתֵּחַ (!!) (vergl. Grabe a. a. O.), scheint unbegründet. Der Vertent, der in diesem Kapitel überhaupt mit mancher Freiheit übersetzte (vergl. §. 10), erklärte פחז כמים: „das Aufbrausen war wie Wasser", und bezog dieses etwas frei auf das Subject zurück: „du braustest auf wie Wasser". Und auch für תותר ist ihm keine andere Leseart unterzuschieben, sondern scheint er durch eine Reminiscenz an סיר irregeleitet worden zu sein. — Dasselbe ist auch zu bemerken 24, 59 מנקתה τὰ ὑπάρχοντα als wäre מקנתה: auch hier scheint der ähnliche Laut zu der Metathese (vergl. Vorst. S. 208) Veranlassung gegeben zu haben. Ebenso 33, 14 לרגל המלאכה κατὰ σχολὴν τῆς πορεύσεως, wo er ebenfalls durch den Anklang an הלך zu dem πορεύσεως gelangte, ohne dass angenommen werden muss, er habe (wie der Samar. Pentateuch) המהלכה gelesen [e]). — 49, 20 מאשר שמנה לחמו Ἀσὴρ πίων αὐτοῦ ὁ ἄρτος, ist nach der gedachten freien Ueber-

---

e) Der Samar. Pentat. hat an mehren der in diesem §. angeführten Stellen (2, 2. 11, 32. 18, 10. 24, 62. 33, 14. 36, 6. 47, 21) wie die Septuaginta. Aber der Samaritaner hat, wie schon oben bemerkt wurde und noch weiter bemerkt werden wird, aus den LXX Manches übersetzt, und sie sogar mitunter missverstanden. Vgl. das §. 4 angeführte sowohl unsprachliche als ungrammatische השדה מלא des Samar. Pent. für ἀγροῦ πλήρους der Septuag. 27, 27. Der Samarit. hielt sich aber nicht an die LXX allein, sondern bediente sich auch anderer Quellen. Auch Sebast. Ravius (a. a. O. S. 132. 133) erkannte nach Grotius (Levit. 17, 4), dass der Samar. Pent. den LXX nachgebildet sei, nur suchte er als Ursache hierfür den Hass der Samaritaner gegen die Juden (vgl. auch Gesenius a. a. S. 13), statt einfach anzunehmen, dass, da dieser Pentateuch spät componirt wurde, man sich, wie in solchen Fällen gewöhnlich, vieler Mittel bediente, um ihn recht vortrefflich zu machen. Auf welchem Wege umgekehrt Manches aus dem Samar. Pentateuch in die Septuaginta gekommen, wurde schon oben §. 11. Anmerk. *g* angedeutet. Vergl. ferner §. 28. Anmerk. *b. c.*

setzungsweise keineswegs zu behaupten, dass der Vertent אשר gelesen. — Daselbst Vers 24 ותשב באיתן קשתו καὶ συνετρίβη μετὰ κράτους τὰ τόξα αὐτῶν (der Vert. bezog קשתו auf בעלי חצים des vor. Verses „sein Bogen", d. i. eines Jeden von ihnen, wie im Hebräischen nicht selten der Singular auf das vorhergehende Collectiv) kann nicht mit Gewissheit behauptet werden, dass der Uebersetzer ותשבר gelesen (vergl. Grabe), er nahm ותשב für den Nifal von שבב (wie ותקל Genes. 16, 4 u. a. m.), vergl. Hosea 8, 16 (vgl. auch Schleussner *h. v.*, wo von Einigen die Leseart διετρίβη vorgeschlagen wird). Andere Abweichungen vergl. §. 4.

Was die Versabtheilung anbelangt, so stimmt die griechische Genesis bis auf einige wenige Stellen (wie 23, 5. 6. 14. 15) mit dem masor. Texte überein. Es wurde aber auch schon anderswo (Vorstud. S. 217) bemerkt, dass die heutige Versabtheilung der Septuaginta erst aus späterer Zeit herzurühren scheine. — Auch in den Stichen ist die Genesis nur an wenigen Stellen vom masor. Texte verschieden. Dahin gehören 23, 15. Ferner 32, 29 כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל ὅτι ἐνίσχυσας μετὰ Θεοῦ καὶ μετὰ ἀνθρώπων δυνατὸς ἔσῃ, also כי שרית עם אלהים | ועם אנשים ותוכל. Auch las der Vert. ותוכל. Vielleicht mochte auch das Verlangen, die Decenz gegen Göttliches zu bewahren (vgl. §. 7), Einfluss geübt haben. — Ueber 49, 26 vgl. Vorst. S. 171. 172. Am richtigsten dürfte sich ergeben, dass für עד eine doppelte Uebersetzung hier ist, wovon eine hier als Glossem: wenn nun μονίμων Glossem und die alte Version ἐπὶ war (vgl. auch das. S. 160 עד), so stimmt die Septuaginta im Stichos mit dem masoret. Text überein, wenn sie auch in der Leseart הרי abweicht. — 49, 3 ראובן בכורי אתה וכו׳ Ῥουβὴν πρωτότοκός μου, σὺ ἰσχύς u. s. w. ist die abweichende Stichosabtheilung von Abschreibern ausgegangen, die das Komma statt nach συ vor dasselbe setzten.

Ueber Kri und Ktib in diesem Buche vergl. Vorst. S. 236.

Wir kommen nun zu den Varianten in Zahlen.

Die Septuaginta hat bei den antediluvianischen Patriarchen vor der Erzeugung der Kinder stets hundert Jahre mehr und nach deren Erzeugung stets hundert Jahre weniger als der masor. Text; nur bei Jered, Methuschelach und Lemech stimmt sie in dieser Hinsicht mit dem masor. T. überein, weicht jedoch bei Lemech

hierin ab, dass sie Lemech 188 vor und 565 Jahre nach Noach's Geburt, zusammen 753 Jahre leben lässt, nach dem masor. T. aber lebt Lemech vor Noach 182, nach Noach 595, zusammen 777 Jahre. — Bei den postdiluvianischen Patriarchen weicht die Septuaginta ebenfalls um hundert Jahre der spätern Kindererzeugung vom masoret. Text ab, nebst diesem aber auch in der Summe der Lebensjahre selbst, da hier nicht (mit Ausnahme von Schelach und Eber) wie bei den antediluvianischen Patriarchen hundert Jahre nach der Erzeugung vermindert werden; auch weicht hier die Septuag. in den Einzelnheiten der Jahre mancher Patriarchen vom hebr. Text ab *f)*. Die Ansicht mancher Autoren, dass hier eine vorsätzliche Abweichung sei, um die Jahre der Erzeugung in ein richtiges Verhältniss zu den sämmtlichen Lebensjahren zu bringen, daher die antediluvianischen Patriarchen nicht vor dem 150sten, die postdiluvianischen Patriarchen nicht vor dem 100sten Jahre Kinder gezeugt haben sollen (vgl. Rosenmüller Scholien, Gesenius a. a. O. S. 48) löset nicht die Abweichungen genügend, da wie erwähnt, bei den antediluvianischen Patriarchen der Patriarch Lemech, und bei den postdiluvianischen Patriarchen mehre von ihnen auch in anderer Weise differiren. Andere nehmen unter Beziehung auf den Samar. Pentat. verschiedene Texte an, und leiten die Abweichungen aus den verschiedenen Systemen ab, die beiden Texten zu Grunde liegen (vgl. Bertheau). Da dieser Gegenstand schon vielfach besprochen wurde, so beschränken wir uns auf folgende Bemerkungen. Bei den antediluvianischen Patriarchen wird die Totalsumme der Lebensjahre stets resumirt (ויהי כל ימי . . . . . . וימת), und hier stimmt die Septuaginta in der Zahl der Lebensjahre — mit Ausnahme Lemechs — mit dem masoret. Texte überein: bei den postdiluvianischen Patriarchen hingegen, wo die Totalsumme nicht angegeben wird, finden sich Abweichungen in den Einzelnheiten und im Lebensalter. Scheint nicht dieser Umstand darauf hinzudeuten, dass sich bei den postdiluvianischen Patriarchen Irrthümer um so leichter einschlichen, weil hier keine Resumirung, bei den antediluv. Patr. hingegen durch die Resumirung mehrfachen Fehlern vorgebeugt war?

---

f) Vergl. die ausführlichen Tafeln bei Vater (welcher jedoch bei Schelach ungenau die LXX anführt), Schumann, Tuch, v. Bohlen, Bertheau (in der §. 11. Anmerk. gedachten Abhandlung), ferner Michaelis *comment. de chronologia Mosis* (in *comment. Societ. reg. Goett. 1763—1768)*, Ewald, Geschichte des Volkes Israel Th. 1. S. 314 ff. u. A.

Es ist ferner noch hervorzuheben, dass wenn auch nicht das Ganze der ante- und postdiluvianischen Differenzen auf Abschreibefehler zurückzuführen ist, so ergibt sich dennoch bei einigem Forschen, dass durch Abschreiber mehrfach geirrt wurde, und zwar vorzüglich in den Zahlen, deren Anfangssylben gleich lauten (Einheiten, Zehner, Hunderter). Beweis hierfür liefert 5, 26, wo, wie Hieronymus z. St. berichtet, in den Codd. δύο καὶ ὀκτακόσια war, was nach demselben den Kirchenvätern nicht wenig Schweiss verursacht haben soll, da hiernach Methuschelach noch vierzehn Jahre über die Sündflut hinaus gelebt haben würde (vergl. auch *August. de civitate Dei L. 15. c. 11* und Vorst. S. 258. Anm. *r)* [g]). Woher dieser Irrthum? Der Abschreiber schrieb statt ὀγδοήκοντα (δύο καὶ ὀγδοήκοντα καὶ ἑπτακόσια nach dem hebräischen Text) ὀγδοηκόσια, wozu ihm auch das κοσια in ἑπτακοσια, wohin das Auge glitt, leicht Veranlassung geben konnte, und so wurde ὀκτακόσια. So haben auch manche Codd. 11, 16 τρία und τρίακοντα, und ebenso V. 13.

Eine andere variirende Zahl findet sich 7, 11. 8, 4 בשבעה עשר יום ἑβδόμῃ καὶ εἰκάδι. Diese Leseart wird von *Des Vignoles (Chronologie de l'Histoire sainte l. VI. c. 1)* als eine richtige angesehen; von Ideler (Handbuch der Chronol. I. 70. 478) gemissbilligt. Vielleicht schlich der Irrthum aus 8, 14 ein [h]).

Ueber 46, 20. 27 wurde §. 11 gesprochen. Mehres über Zahlenvarianten vergl. auch weiter zu Numerus §. 30.

---

g) Der Vatican. Cod. hat zwar 5, 25 ἕπτα καὶ ἑξήκοντα καὶ ἕκατον. Aber nach dem Zeugnisse des Augustin und Hieronymus ist klar, dass die Codd. V. 25 wie der masor. Text hatten; der Vat Cod. verbessert um V. 27 die Zahl 969 geben zu können.

h) Vergl. Vater z. St. — Capellus *(Critica sacra p. 740)* führt für die Leseart der LXX Argumente an, die voll der auffallendsten Fehler sind.

Exodus.

§. 15.

Hier ist vor Allem die Bemerkung vorauszusenden: Die ursprüngliche griechische Uebersetzung dieses Buches reichte nur bis Kap. 36, 8; von 36, 8 bis zu Ende wurde nach und nach und sehr mangelhaft übertragen (vergl. §. 21).

Wir richten in diesem und den folgenden §§. unsere Aufmerksamkeit auf den ersten, ursprünglich übersetzten Theil.

Der Version dieses Theiles gehet häufig die wörtliche Treue ab: es zeigt sich an sehr vielen Stellen ein freieres Wiedergeben des hebr. Textes durch einen veränderten Ausdruck oder einen kleinen Zusatz; und es berechtigt sowohl die oft sich wiederholende Uebertragung als der sich nur auf ein oder zwei Worte beschränkende Zusatz zu der Annahme, dass diese Stellen nicht durch diaskeuastisches Walten (von welchem freilich auch dieses Buch nicht frei zu sprechen ist) entstanden, sondern die eigentliche Uebersetzungsweise des ursprünglichen Vertenten in ihnen vorliege. Diesem Vertenten war es mehr um Deutlichkeit als um Treue zu thun, die er zuweilen sogar mit Sorglosigkeit zurücktreten lässt.

Frei und nicht ohne Geschmack ist übertragen: 1, 8 מלך חדש βασιλεὺς ἕτερος; 2, 4 ותתצב לדעת .... κ. κατεσκόπευεν .... μαθεῖν. — Das. V. 7 האלך וקראתי θέλεις καλέσω. — Das. V. 9 הילכי את הילד διατήρησον τὸ παίδιον. — 3, 4 הנני τί ἐστι; — das. V. 6 ויסתר .... פניו ἀπέστρεψε ff. — 4, 10 איש דברים ἱκανος. — Das. V. 15 אהיה עם פיך ἀνοίξω τὸ στόμα σου. — 5, 20 נצבים ἐρχομένοις. — 6, 1 עתה תראה ἤδη ὄψῃ. — 9, 16 העמדתיך διετηρήθης (vergl. auch daselbst הראתך). — 10, 7 הטרם תדע ἤ εἰδέναι βούλει. — 10, 23 מתחתיו ἐκ τῆς κοιτῆς αὐτοῦ vgl. auch 16, 29 תחתיו εἰς τοὺς οἴκους ὑμῶν. — 13, 14 מחר μετὰ ταῦτα. — 18, 16 דבר ἀντιλογία. — Daselbst Vers 22 הדבר הגדול .... הדבר הקטן τὸ ῥῆμα ὑπέρογκον .... τὰ βραχέα. — Das. V. 23 וצוך אלהים

κατισχύσει σε ὁ Θεός. — 19, 21 יהרסו ἐγγίσωσι (V. 24 genauer). — 21, 26 ושחתה ἐκτυφλώσῃ. — 22, 10 (11) אם לא שלח ידו ἦ μὲν μὴ αὐτὸν πεπονηρεῦσθαι. — 23, 1 אל תשת ידך עם רשע μὴ συγκαθήσῃ μετὰ τοῦ ἀδίκου. — Das. V. 5 וחדלת מעזב לו οὐ παρελεύσῃ αὐτό. — 24, 14 מי בעל דברים ἐάν τινι συμβῇ κρίσις. — 25, 15 לא יסורו ממנו ἀκίνητοι. — 26, 10 הקיצונה בחוברת τῆς ἀναμέσον κατὰ συμβολήν. Dieser Teppich ist auch in der That, da durch ihn die beiden Abtheilungen der Teppiche verbunden werden (V. 7—11), der mittlere. Doch wäre diese Stelle auch bei beobachteter Treue deutlich gewesen. — 29, 12 ואת כל הדם τὸ δὲ λοιπόν ff. (vergl. weiter §. 19). — 33, 12 ידעתיך בשם οἶδα σε περὶ πάντας, und ebenso Vers 17 ואדעך בשם. — 34, 9 ונחלתנו καὶ ἐσόμεθα σοί. — Daselbst V. 19 תזכר ἐμοὶ τὰ ἀρσενικά. — Das. V. 29 קרן δεδόξασται. Vergl. ferner 2, 1 וילך איש. 4, 8 האחרון 6, 13 להוציא. 7, 18 ונלאו. 8, 22 (26) לא נכון. 9, 5 מועד. 12, 4 ולקח הוא ושכנו. 21, 19 ורפא ירפא. 22, 26 לעורו. 23, 27 ערף. 24, 4 מצבה. 30, 3 גגו. 30, 9 זרה. 32, 30 אולי u. a. m.

Der Vertent setzt auch Manches zur Deutlichkeit hinzu, wie die, Vorstud. S. 166. 167 angeführten Stellen 4, 10. 32, 26. 4, 13. 11, 8. 32, 32 zeigen. Diesen ist hinzuzufügen: 4, 7 והנה שבה כבשרו καὶ πάλιν ἀπεκατέστη εἰς τὴν χρόαν τῆς σαρκὸς αὐτῆς. Sehr bemerkenswerth ist auch V. 6 מצורעת כשלג ὡσεὶ χίων. Der Vertent lässt das Wort מצורעת, da es elliptisch ist und לבנה hinzugedacht werden muss (vgl. Raschi und Biur), aus. Auch Onkelos gibt daher nicht סגירא, sondern חורא. — 16, 27 יצאו מן העם ἐξήλθοσάν τινες ἐκ τοῦ λαοῦ. — 18, 15 לדרוש את האלהים ἐκζητῆσαι κρίσιν παρὰ τοῦ Θεοῦ. Dem Zusammenhang nach gut und dem אולפן des Onkelos vorzuziehen (vergl. Biur zur St.). — 21, 3 אם בעל אשה הוא ἐὰν δὲ γυνὴ συνεισέλθῃ μετ' αὐτοῦ. Hier ist bedeutend amplificirt, aber wie aus dem dortigen Zusammenhange zu erkennen ist, mit vieler Einsicht (Onkelos übersetzt wortgetreu). — Daselbst Vers 6 והגישו ··· אל האלהים προςάξει αὐτὸν .... πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ Θεοῦ. — 22, 7 (8) ist sehr gut zugesetzt καὶ ὀμεῖται. (Onkelos auch hier kurz und worttreu.) — Daselbst V. 14 (15) אם שכיר הוא בא בשכרו ἐὰν δὲ μισθωτὸς ᾖ ἔσται αὐτῷ ἀντὶ τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ. (Eine ziemlich sonderbare Interpretation!) — Daselbst Vers 28 (29) מלאתך ἀπαρχὰς ἅλωνος. — 29, 34

מבשר המלואים ἀπὸ τῶν κρεῶν τῆς θυσίας τῆς τελειώσεως. — 32, 18 קול ענות φωνὴν ἐξαρχόντων οἴνου [a]). — Sehr amplificirend ist 5, 13 כאשר בהיות התבן καθάπερ καὶ ὅτε τὸ ἄχυρον ἐδίδοτο ὑμῖν. — 12, 4 ואם ימעט הבית מהיות משה ἐὰν δὲ ὀλιγοστοὶ ὦσιν ἐν τῇ οἰκίᾳ ὥστε μὴ εἶναι ἱκανοὺς εἰς πρόβατον. — 14, 26 וישובו המים על מצרים καὶ ἀποκαταστήτω τὸ ὕδωρ καὶ ἐπικαλυψάτω u. s. w., vielleicht jedoch durch Diaskeuasten nach V. 28 daselbst.

Als Zusätze sind noch anzuführen: 2, 14 χθές. 21, 14 καὶ καταφύγῃ. 27, 14 τὸ ὕψος u. a. m.

Aus manchen dieser angeführten Stellen ist auch zu ersehen, dass der Vertent mehre Wörter des hebr. Textes in Einen entsprechenden Ausdruck zusammenziehet (vergl. §. 3). Als solche freie und kurze Uebertragung ist noch hervorzuheben: 32, 14 וינחם ה׳ על הרעה אשר דבר לעשות לעמו καὶ ἱλάσθη κύριος περιποιῆσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ (Alex. und Ald. Codd. haben jedoch: περὶ τῆς κακίας, ἧς εἶπε ποιῆσαι u. s. w., und es dürften vielleicht durch Abschreiber die Wörter zwischen περὶ und dem andern ποιῆσαι ausgefallen sein). — Das. V. 22 אתה ידעת את העם כי ברע הוא σὺ γὰρ οἶδας τὸ ὅρμημα τοῦ λαοῦ τούτου. — Der Vert. lässt auch, wo er nach seiner Auffassung einen Widerspruch erblickte, manches Wort aus (vgl. oben S. 9). So 5, 14 כתמול שלשם גם תמול גם היום. Für כתמול שלשם gibt er καθάπερ ἐχθὲς καὶ τρίτην ἡμέραν, und da war natürlich das darauffolgende גם תמול sehr auffallend: es blieb daher ganz unübersetzt und gab er nur גם היום (καὶ το τῆς σήμερον). Er übersah, dass תמול durch das mit ihm verbundene שלשם die Bedeutung des „dritten" erhält. Vgl. Biur z. St. (Onkelos hat ebenfalls dieses תמול שלשם falsch aufgefasst und gibt, ohne den Widerspruch zu merken, den Text treu wieder. Besser Symmachus, der V. 7 כתמול שלשם καθάπερ πρότερον.)

---

a) Mit Recht liest Schleussner (v. ἐξάρχω) αἴνου statt οἴνου. — Der Samar. Pentat. hat קול עונות, welches die samarit.-chald. Version durch קל עובים (חובים), τὸ Σαμαρ. durch φωνὴν ἁμαρτιῶν (also עֲוֹנוֹת) gibt. Houbigant z. St. meint, Onkelos habe wie der Samarit. Pentat. gelesen, und darum übersetzt er קל דמחייבין. Wir führen dieses als eine Probe Houbigant'scher Kritik (vergl Vorst. S. 268) an; bei Onkelos heisst es דמחייכין, und weiss jeder Anfänger, dass דמחייבין hier gar keinen Sinn hat.

Der Vert. hält sich nicht an die Ordnung des hebr. Textes, sondern gibt das spätere Wort früher u. s. w. So 20, 4 30, 10 (vergl. Vorstudien S. 135. Anmerk. *a)*. Ferner 10, 12 נטה ידך וכו׳ בארבה ויעל ἔκτεινον τὴν χεῖρα .... καὶ ἀναβήτω ἀκρίς. — 12, 42 הוא הלילה הזה לה׳ שמורים (der Uebersetzer bezog irrigerweise das שמורים hinauf) προφυλακὴ κυρίῳ u. a. m. — Auch die Aufeinanderfolge der Verse ist zuweilen verschieden von der des masor. Textes und ist hierbei eine Absichtlichkeit nicht zu verkennen. So 20, 13 οὐ κλέψεις, οὐ φονεύσεις: also לא תרצח gerückt zu לא תגנב, mit welchem es in natürlichem Zusammenhange stehet (vergl. auch weiter §. 35. Anmerk. *h)*. — 21, 16. 17 des hebräischen Textes ist in der Septuaginta in umgekehrter Ordnung: voran die Version für ומקלל אביו וכו׳, welches sich natürlich anschliesst an Vers 15 ומכה אביו, und hierauf die Version für וגונב. — Nur ist nicht zu entscheiden, ob diese Verschiedenheit der Aufeinanderfolge von den LXX oder von einem Diaskeuasten ausging.

Der Vertent wandelt auch das Fragende in das Kategorische um. So 8, 22 (28) (vergl. Vorst. S. 171). — 5, 5 והשבתם אותם מסבלותם. Der Uebersetzer nahm dieses fragend: „wollet ihr sie stören von ihrer Arbeit?" und es negirend: μὴ οὖν καταπαύσωμεν (etwas frei, oder die Person hier durch Abschreiber corrumpirt, vergl. Vorst. S. 67 *D)* αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ἔργων.

§. 16.

Nach dem Bisherigen ist dem Vertenten Kenntniss nicht abzusprechen; er weicht zwar häufig vom hebr. Text ab, aber mit Bewusstsein: seine Version zeigt von Geschmack. Man findet auch in ihm manche sehr gut übertragene Stellen. So 2, 10 ויגדל הילד und V. 11 ויגדל משה: Vers 10 ἁδρυνθέντος, V. 11 μέγας γενόμενος. — 3, 19 ולא ביד חזקה ἐὰν μὴ μετὰ χειρὸς κραταιᾶς. — Dass er 10, 13 ורוח הקדים durch ἄνεμος ὁ νότος wiedergibt, wurde ihm von manchen Autoren als Verdienst angerechnet, da die Heuschrecken gewöhnlich durch den Südwind aus Nubien nach Egypten kommen (vgl. *Is. Vossius de Translatione LXX Interpret. c. 14.* Eichhorn Einleitung ins A. T. Th. 1. §. 165. Anmerk.). Allein es findet sich auch an anderen Stellen νότος für קדים (vergl. u. a. 14, 21), woraus also zu

schliessen, dass νότος auch für Ost gebräuchlich war [a]). — 26, 7 לאוהל εἰς σκέπην: hier wird nicht das Zelt, sondern die Bedeckung beabsichtigt. Onkelos: לפרסא. — Vorzüglich zeigt 33, 12—23 von tieferer Auffassung. Der Schwierigkeit, dass V. 15 nochmals auf das gedrungen wird, was schon V. 14 gewährt wurde, entgegnet der Vertent trefflich. Vers 14 gibt er פני ילכו αὐτὸς προπορεύσομαι, V. 15 אם אין פניך הולכים εἰ μὴ αὐτὸς σὺ συμπορεύσῃ: die Differenz liegt nun hier in dem προπορευσ. und συμπορευσ. Der Bitte Mosis (V. 12. 13) gibt der Ewige nach (V. 14), er wird nicht einen Engel schicken, sondern „ich werde vorangehen". Moses will aber (Vers 15) noch mehr erflehen: „wenn du nicht mit (unter) uns gehest ff." Ihm genügt nicht das Voran-, sondern das Mitgehen. Dieses wird noch deutlicher Vers 16 ausgedrückt. הלוא בלכתך עמנו ἀλλ' ἢ συμπορευομένου σου μεθ' ἡμῶν: und es wude wahrscheinlich der Vertent auch durch diesen Vers veranlasst, V. 15 συμπορεύσῃ und das nachdrückliche αὐτὸς σὺ zu setzen. In solcher Auffassung gibt er auch 34, 9 ילך נא אדני בקרבנו συμπορευθήτω ὁ κύριος μεθ' ἡμῶν. (Auch Onkelos scheint Vers 15 wie unser Vertent erklärt zu haben, und daher אם לית שכינתך מהלכא ביננא, während V. 14 blos שכינתי תהך.)

Nicht minder bedeutsam ist die Uebertragung der Verse 13. 18

---

a) Die Frage Voss': *„Quomodo ventus ab occasu, qui locustas in sinum Arabicum aut mare rubrum repulit* (Vers 19), *a mari potuit oriri quum Aegyptus ab occasu nullum habeat mare?"* beantwortet Sam. Bochart *Hieroz Par. 2* genügend: *„Ventum occidentalem Hebraei vocant* רוח ים *ventum maris, quia mare habent ad occasum.* ים ist also West, wo sich auch immer der Vorgang ereigne, ähnlich wie der Deutsche von der südlichen Hemisphäre die Richtung Süd und Nord angibt, obschon nach der Etymologie des Wortes Süd dieses dort das Entgegengesetzte ausdrücken sollte. — Hingegen ist gerade die Septuaginta für deren Vortrefflichkeit dem masor. Texte gegenüber Voss nach seiner Manier (vgl. Vorst. S. 264) hier einen neuen Beweis finden wollte, der Ungenauigkeit zu zeihen. 10, 19 ist רוח ים ἄνεμον ἀπὸ θαλάσσης: soll nun dieses θαλάσσῃ das rothe Meer sein, so hat der Vertent unsinnig, soll es das Mittelmeer sein, so hat er unachtsam übersetzt. Im ersten Falle wäre es ein Ostwind gewesen und musste er dem rothen Meere gerade enrgegengesetzt (nach Lybien), im zweiten Falle ein Nordwind und nach Nubien treiben!!! Bei mehr Sorgfalt würde der Vertent gegeben haben ἀπὸ δυσμῶν. Aquila (?) und Symmachus übersetzen obiges קדים mit καύσων.

u. 19. V. 13 הודיעני נא את דרכיך ואדעך למען אמצא חן בעיניך וראה כי עמך הגוי הזה gibt der Vertent: ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν. γνωστῶς ἵνα ἴδω σε, ὅπως ἂν ὦ εὑρηκὼς χάριν ἐναντίον σου, καὶ ἵνα γνῶ ὅτι λαός σου τὸ ἔϑνος τὸ μέγα τοῦτο (τὸ μέγα ist ein diaskeuastischer Zusatz nach Deuter. 4, 6; die Itala kennt ihn nicht und hat nur *gens haec)*. Nach dem Vertenten spricht hier Moses zwei Wünsche aus: „offenbare dich mir, dass ich mit Bewusstsein erkenne, wie ich vor dir Gnade finde" (welches der gottgefällige Wandel sei), ferner „dass ich erkenne, dass dieses Volk u. s. w." (also nicht einen Engel schicke mit uns, sondern du selbst offenbare dich, gehe mit uns) [b]). Es wird ihm nun (Vers 14) προπορεύσομαι gewährt, welches aber dem bittenden Moses nicht genügt, er verlangt συμπορεύῃ (V. 15), und auch dieses wird (V. 17) zugesagt. Nun wünscht aber Moses (V. 18) ἐμφάνισον μοὶ σεαυτόν. Diesen Wunsch hatte er Vers 13 unter der Hinzufügung ὅπως ὦ εὑρηκώς u. s. w., also nur ein relatives Offenbaren: in dem προπορεύομαι lag die Beantwortung auch dieser Bitte. Allein so wie er hinsichtlich des Volkes ein συμπορεύεσϑαι verlangt hatte, so will er nun auch für sich das absolute Erschauen, das Erkennen des Wesens Gottes: hier also ἐμφάνισον an sich, nicht (wie Vers 13) zu irgend einem Zwecke. Hierauf wird ihm zur Antwort Vers 19 אני אעביר כל טובי על פניך ἐγὼ παρελεύσομαι πρότερος σου τῇ δόξῃ μου (der Vertent las entweder אעבור oder gab er nach einer freiern Auffassungsweise): nur πρότερός σου (entsprechend dem προπορεύσομαι Vers 14) kann gewährt werden, mehr ist (Vers 10) dem Sterblichen nicht gestattet [c]). Vergl. auch folg. §.

Es treffen aber bei guten Uebertragungen auch diesen Vertenten gerechte Vorwürfe der Sorglosigkeit und des Mangels an Kenntniss. So kann es nur als Missbrauch der Freiheit des

---

b) Ueber וראה ἵνα γνῶ vergl. weiter §. 20. — Philo *(Leg. Allegor. p. 79, de Nom. Mutat. p. 1045)* liest nur γνωστῶς ἴδω σε und fehlt bei ihm ἵνα. Die Codd. variiren: einige ziehen γνωστῶς zu σεαυτόν, andere zu ἵνα. (Die Itala: *ut manifeste te videam.)* Es ist überhaupt an der Echtheit dieses γνωστῶς zu zweifeln; doch entspricht es der Uebersetzungsweise dieser Stelle.

c) Dieses על פניך ist also wie לפניך, für welches nicht selten πρότερός σου; vgl. Vorst. S. 159. Dähne's Erklärung dieses Verses (Th 2. S. 56. Anm. 91) widerspricht nicht nur dem Wortsinn, sondern zeigt, dass auch V. 23 hierbei übersehen wurde.

Uebersetzers gelten, wenn 1, 16 וראיתם על האבנים durch καὶ ὦσι πρὸς τὸ τίκτειν gegeben wird. Ebenso daselbst Vers 19 כי חיות הנה τίκτουσι γάρ, wodurch וילדו daselbst (καὶ ἔτικτον) überflüssig wird. — Im 2. Kap. bemerkt man ein Streben, die daselbst erzählte Rettung Mosis zu dramatisiren und den Hergang plastisch darzustellen. Vielleicht mochte die Volkspoesie sich der, ihr so reichen Stoff darbietenden Jugendgeschichte Mosis bemächtigt haben (vergl. weiter §. 22), und es konnte der Vertent dieser Einwirkung sich nicht ganz entwehren. Darum hier vielfach freie Auffassung vergl. Vers 1. 2. 4. 5. 6 u. a.; ferner V. 3. 5. Ϡίβιν das hebr. תיבה (vgl. Schleussner *h. v.)*, welches bei diesem Vertenten um so auffallender ist, als er nicht nur nicht leichthin Worte des hebr. Originals unübersetzt hinstellt (wie solches bei der Uebersetzung der ersten Propheten, vgl. Vorst. §. 192. Anmerk. *c)*, sondern selbst wo er nach den eigentlichen Regeln der Hermeneutik der Uebertragung entbunden gewesen wäre, übersetzt er, und sogar mit Umschreibung, den hebräischen Ausdruck; vgl. 16, 36 עשירית האפה τὸ δέκατον τῶν τριῶν μέτρων. Wenn also hier dennoch Ϡίβιν, obschon für תיבה leicht die Uebersetzung zu finden war — Ϡήκην —, so scheint dieses der im Munde des Volkes lebende und gleichsam klassische Ausdruck für das in diesem Kapitel gedachte תיבה gewesen zu sein, und wollte ihn daher der Vertent (da doch die Septuaginta aus dem Volksbedürfnisse hervorgegangen war, vgl. Vorst. S. 8 ff.) beibehalten. — Vielleicht mochte das Buch Exodus überhaupt, vorzüglich in den Theilen, wo von den Leiden der Israeliten in Egypten, der Bestrafung Pharao's und dem Herauszuge gehandelt wird, Volksliteratur geworden sein. Die Juden Alexandriens mochten sich mit Vorliebe mit diesen, auf dem jetzt von ihnen bewohnten Boden sich zugetragenen Begebenheiten, an die ihre eigene nunmehrige Lage ihnen manche Erinnerungen und Anknüpfungspunkte darbot, befassen. Der Vertent wollte daher vielleicht mehr ein Volksbuch als eine treue Uebersetzung geben; und würde dieses den Aufschluss über sein ungemeines Streben nach Deutlichkeit liefern.

Doch zeigen viele auch durch diese Annahme noch keinesfalls gerechtfertigten Stellen Merkmale von Eile und Unkenntniss. 5, 6 ואת שוטריו τοῖς γραμματεῦσι (welches auch der Syrer wiedergibt) hier ganz unpassend. 7, 4 והוצאתי את צבאותי את עמי καὶ ἐξάξω σὺν δυνάμει μου τὸν λαόν μου. Vielleicht ist dieses

συν aus Aquila, der allenthalben את mit συν (aber freilich mit darauffolgendem Accusativ) gibt, oder aus 6, 26 על צבאותם σὺν δυνάμει αὐτ. eingeschlichen; vergl. 12, 17. — 7, 19 והיה דם καὶ ἐγένετο τὸ αἷμα: hier heisst doch, wie bei nur geringem Denken wahrzunehmen ist, והיה „es wird sein", da die Vollstreckung erst im folgenden Verse erzählt wird! — 9, 12 ולא שמע אליהם כאשר דבר ה׳ καὶ οὐκ εἰςήκουσεν αὐτῶν καθὰ συνέταξε κύριος! — 10, 1 למען שיתי ἵνα ἑξῆς ἐπέλθῃ. Der Vertent nahm שיתי a. w. שְׂיָּתַי, von dem chaldäischen אתא. — 12, 22 מן הדם אשר בסף ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ παρὰ τὴν θύραν (vgl. jedoch Ibn Esra z. St.). — 16, 13 ובבוקר היתה שכבת הטל τῷ πρωΐ ἐγένετο καταπαυομένης τῆς δρόσου: als bezöge sich היתה auf das vorhergehende שלו! Doch ist, wie aus V. 14 zu ersehen, hier Manches durch ὁμοιοτ. ausgefallen, und mag in diesem Verse Etwas fehlen. — Das. V. 16 איש לאשר באהלו תקחו ist wieder ein abgeschmacktes σὺν: ἕκαστος σὺν τοῖς συσκηνίοις ὑμῶν (αὐτοῦ) συλλέξατε; und kann selbst durch die Annahme, der Vertent habe ואשר gelesen, diese Uebersetzung nicht gerechtfertigt werden. — 21, 22 ויצאו ילדיה ולא יהיה אסון καὶ ἐξέλθῃ τὸ παιδίον αὐτῆς μὴ ἐξεικονισμένον. Der Uebers. scheint אסון wie אישון (Männchen vgl. Kimchi zu Ps. 17, 8) genommen zu haben[d]. — 29, 36 תעשה ליום על הכפורים ποιήσεις τῇ ἡμέρᾳ τοῦ καθαρισμοῦ! Noch ist unter Mehren zu bemerken: 14, 20 ויהי הענן והחושך ויאר את הלילה καὶ ἐγένετο σκότος καὶ γνόφος, καὶ διῆλθεν ἡ νύξ: der Vertent nahm ויאר וכו׳ „und er (der Tag) hellte die Nacht auf", und daher διῆλθε u. s. w.: die Nacht ging vorüber. — Daselbst V. 27 לאיתנו ἐπὶ χώρας. — 18, 21 בצע ὑπερηφανίαν. — 25, 4 ותולעת שני βύσσον κεκλωσμένον und so durchgehends, nur dass zuweilen dafür νενησμένον. — 28, 8 וחשב אפודתו τὸ ὕφασμα τῶν ἐπωμίδων. Der Vert. nahm dieses וחשב von מעשה חושב.

Ungenau und Härten: 2, 22 ותלד בן ויקרא .... כי אמר ἐν γαστρὶ δὲ λαβοῦσα ἡ γυνὴ ἔτεκεν υἱὸν καὶ ἐπωνόμασε ..... λέγων: also ἐπωνόμασε auf Moses, welches jedoch nach dem griechischen Text etwas schwer zu errathen ist. Der Uebersetzer war hier zu treu dem hebräischen Original; in diesem selbst ist solcher Zweideutigkeit durch das männliche ויקרא vorgebeugt[e]. —

---

d) Grotius *ad loc.* meint, der Uebersetzer habe gelesen אסימן!!! (das griech. ἄσημον; es kommt zuweilen im Talmud vor, wie כסף אסימן).

e) Die Meinung mancher Exegeten, der Vertent habe ותקרא gelesen, ist, wie λεγών zeigt, völlig ungegründet.

10, 14 וינח .... ויעל הארבה καὶ ἀνήγαγεν (nämlich ὁ ἄνεμος des vorigen Verses) αὐτὴν (τὴν ἀκρίδα) ... καὶ ἀνέπαυσεν (der Oxf. Codex hat: κ. ἐπῆλθεν ἡ ἀκρίς). — 22, 2 (3) אם זרחה השמש עליו דמים לו שלם ישלם אם אין לו ונמכר בגנבתו ἐὰν δὲ ἀνατείλῃ ὁ ἥλιος ἐπ' αὐτῷ, ἔνοχός ἐστιν, ἀνταποθανεῖται, ἐὰν δὲ μὴ ὑπάρχῃ αὐτῷ πραθήτω ἀντὶ τοῦ κλέμματος. Diese zwar nicht ganz richtige Auffassung des Verses zeigt von Geist. Der Vertent nahm אם זרחה וכו' in dem Sinne: „wenn es bei Tage geschiehet", wo also bei dem Einbrechenden die Absicht umzubringen weniger anzunehmen ist (vergl. Ibn Esra und andere Exegeten), so ist seinetwegen Blutschuld, und deutete er שלם ישלם in einer dem Hebräischen ungebräuchlichen Weise: er — der den Einbrechenden umbringt — soll es bezahlen, mit seinem Leben entgelten: ἀνταποθανεῖται. Aber wie hart ist dieses ἔνοχός ἐστι, für welches das Subject — der den Einbrecher Umbringende — fehlt und das wohl eher auf κλέπτης des vor. Verses zu beziehen wäre. Und dieselbe Härte in dem darauffolgenden ἐὰν δὲ μὴ ὑπάρχῃ αὐτῷ, welches nicht zu dem unmittelbar vorhergehenden ἔνοχος, sondern zu dem fernen κλέπτης genommen werden muss! — Ungemein hart ist auch 1, 7 ותמלא הארץ אותם ἐπλήθυνε δὲ ἡ γῆ αὐτούς!

Die Uebersetzung ist auch an manchen Stellen sehr schwerfällig durch Weglassung des Artikels vor Eigennamen (vgl. Vorst. S. 135), welches selbst an Orten, wo im hebr. T. אל, על sich findet und der Artikel zur Bezeichnung des Casus nothwendig erheischt wird, wahrzunehmen ist. So 8, 1 (5) אמור אל אהרן εἶπον Ἀαρών, vergl. auch 28, 35. (והיה על אהרן ἔσται Ἀαρών) 29, 26. 28 u. a. m. f)

Der Vertent lässt auch manches Wort, für das er die Uebersetzung nicht weiss, ganz aus. So fehlt 16, 14 die Version für מחספס vergl. §. 19. — 29, 2 ist וחלות מצות unübersetzt, und da diese Weglassung sich auch Vers 23 wiederholt, so ist hier nicht ein Ausfall durch ὁμοιοτελ. anzunehmen, sondern fand der Vertent nicht genügende Ausdrücke für die in diesen Versen vorkommenden drei Brodarten. Besser, wenn auch mangelhaft, der Uebersetzer von Levit. 8, 26 (vgl. §. 24). — Eine aus solcher

f) 8, 8 אשר שם לפרעה ὡς ἐτάξατο Φαραώ, meint Vater z. St., der Uebersetzer habe אשר שם פרעה gelesen, welches aber nach Obigem ungegründet ist.

Veranlassung hervorgegangene Willkürlichkeit zeigt 6, 6 לכן βάδιζε. Schon der Uebersetzer der Genesis wusste nicht die eigentliche Bedeutung des לכן und nahm es wie לא כן (vgl. §. 5). An dieser Stelle in Exodus passt nun aber ein οὐχ οὕτως nicht; der Vert. übersah das ן oder hielt es für ein ן *paragogicum*, und gibt dem Worte die Bedeutung לֵךְ βάδιζε!

Zu der Uebersetzungsweise des Vertenten ist noch zu bemerken sein Gebrauch des Aramäischen in שיתי (vgl. oben S. 80); ferner des Griechischen, wie 10, 29 כן דברת εἴρηκας, 14, 13 אל תיראו θαρσεῖτε. — Auch manche Beziehungen zu egyptischem Klima und dessen Eigenthümlichkeiten sind bei diesem Vertenten wahrzunehmen. So 8, 12 (17) ff. כנים σκνίφες, כנה σκνίψ, eine in Egypten einheimische, empfindlich stechende Mücke. Daselbst V. 17 (21) ff. ערוב κυνομυῖα [g]).

§. 17.

Wir gehen nun über zu der philosophischen Exegese dieses Vertenten (vergl. §. 7). Sehr beachtenswerth ist: 3, 14 אהיה אשר אהיה ἐγώ εἰμι ὁ ὤν und אהיה שלחני ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με [a]). Diese Uebersetzung ist eine der vortrefflichsten: Gott ist der Seiende, die Bedingung des Seins liegt in ihm selbst, das Sein selbst eine innere Nothwendigkeit [b]).

---

g) Vergl. Eichhorn *de Aegypt. anno mirabili* in den *Commentat. Societ. reg. T. 1. p. 52. 57.* Wenn Eichhorn in dem כנם des hebr. T. das egyptische Wort κνίψ erblickt, so hat er übersehen, dass κνίψ griechisch (von κνίζω) und nicht egyptisch ist. — Diese Fliege Egyptens wird auch *Schabbat 112 b* als sehr gefährlich erwähnt.

a) Die Bezeichnung ὤν für Gott findet sich nur an dieser Stelle; wo sie sonst vorkommt, liegt — wie Vorst. S. 179. Anmerk. *n* bemerkt wurde — ein Abschreibefehler zu Grunde. 1 Sam. 2, 32 צר מעון führt Theodoret an κραταίωμα ὄν, ein Scholion hat κρατ. ὤν, und beziehen es Theodoret und der Scholiast zu unserer Stelle, wo Gott sich ankündigt ὁ ὤν. Es ist unnöthig auf diese Lächerlichkeit weiter einzugehen; die ursprüngliche Leseart war wahrscheinlich κραταίωμα Μαων, wie auch der Alexandr. Cod. hat (im Vatic. Cod. fehlt die Uebersetzung für צר מעון vergl. jedoch Zeitschr. für die relig. Interessen des Judenthums 1. Jahrg. S. 48); das Μα floss mit dem vorhergehenden μα des κραταίωμα zusammen (der Text war entweder mit Uncialbuchstaben geschrieben oder war μαων), und so blieb nur das vom Scholiasten angeführte ων übrig.

b) Philo *quod Deter. potior. insid. p. 184* . . . ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ἐφέστηκεν, οὗ χάριν ἀναγκαίως ἐρεῖ περὶ αὐτοῦ Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· ὡς

Diese Bedeutung des nothwendigen Seins und daher der Unendlichkeit (Ewigkeit) Gottes fand der Vertent wie es scheint in den Buchstaben des Tetragramms selbst ausgedrückt, wie auch die Palästiner erklären: היה הוה ויהיה. Zwar bleibt dieser Name — das Tetragramm — da er das Wesen Gottes bezeichnet, den Inbegriff aller Eigenschaften, die wie das Sein in ihm ihre Nothwendigkeit haben (vergl. §. 8), unaussprechbar; doch war durch das ἐγὼ εἰμι ὁ ὤν Moses eine theilweise Mittheilung der Bedeutung des Tetragramms geworden. Daher 6, 3 וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה׳ לא נודעתי להם ὤφθην πρὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ θεὸς ὢν αὐτοῖς καὶ τὸ ὄνομά μου κύριος οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς. נודעתי ist ἐδήλωσα übersetzt, als wäre הודעתי (vergl. auch Onkelos לא אודעית); nach dem Vertenten soll ein Gegensatz ausgedrückt werden: Abraham ff. wurde nicht die Mittheilung, die Moses wurde (vgl. Ibn Esra, Ramban und Biur zur St.). θεὸς ὢν αὐτοῖς besagt nun aber, wie früher (§. 8) bemerkt wurde, „ihr Schutzgott seiend", sie bewahrend und ihnen aushelfend; eine Offenbarung über das Wesen Gottes wie an Moses, dem ἐγὼ εἰμι u. s. w. mitgetheilt wurde, war ihnen nicht geworden [c]).

Aber da κύριος als Inbegriff aller Eigenschaften unaussprechbar und selbst der Begriff „Ewigkeit" dem Menschen unerfassbar ist, so soll sich ihm diese Benennung zunächst als Barmherzigkeit, Liebe darstellen (§. 8. Anm. *f)*. Daher 33, 19 אני אעביר על פניך כל טובי וקראתי בשם ה׳ לפניך וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם ἐγὼ παρελεύσομαι πρότερός σου τῇ δόξῃ

τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξῃ τε μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων (vgl. auch *Maimonides More Nebuchim 1, 63)*. Weniger richtig ist seine Erklärung *de Nom. mutat. p. 1045:* ... „ἐγὼ εἰμι ὁ ὤν" ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι. Noch ungegründeter und dem griechischen Text selbst zuwider (zu schweigen vom hebr. T.) ist (*de Nom. mutat. p. 1046)* die Exegese des τοῦτο μου ἐστὶν ὄνομα αἰώνιον (זה שמי לעולם 3, 15), welches bedeuten soll, dass dieser Name nur ein weltlicher sei (ὡς ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς αἰῶνι ἐξεταζόμενον, οὐκ ἐν τῷ πρὸ αἰῶνος), sowie das μνημόσυνον γενεῶν γενεαῖς (וזה זכרי לדור דור), ein Andenken, aber nicht was über das Gedächtniss hinausgehet, und nur den Geschlechtern, den gezeugten, aber nicht den ungezeugten Wesen (καὶ μνημόσυνον, οὐ τὸ πέραν μνήμης καὶ νοήσεως ἱστάμενον. καὶ πάλιν γενεαῖς, οὐ φύσεσιν ἀγενήτοις).

c) Philo *l. l.* will hier verstehen ὄνομά μου τὸ κύριον; ob er jedoch so gelesen (vergl. Dähne S. 30), ist sehr zu bezweifeln.

μου, καὶ καλέσω τῷ ὀνόματί μου κύριος (manche Codd. κύριον; doch ist κύριος dem Zusammenhange nach richtiger) καὶ ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτειρήσω ὃν ἂν οἰκτειρῶ. Der Ewige ziehet in seiner δόξα, in seinem Wesen vorüber [d]); und er wird ausrufen den Namen κύριος: die δόξα ist κύριος (das Tetragramm), dieses drückt die Wesenheit, die Herrlichkeit Gottes, die δόξα aus. Dieses Vorüberziehen ist πρότερός σου (vergl. vor. §.), Moses kann die Wesenheit, die δόξα selbst nicht wahrnehmen (V. 20. 22); ihm offenbart sich daher κύριος als ἐλεήσω und οἰπτειρήσω u. s. w. Daher auch 34, 6 ויעבור ה׳ על פניו וכו׳ παρῆλϑε κύριος πρὸ προςώπου αὐτοῦ: hier ist על πρὸ, sonst ungewöhnlich (vgl. Vorst. S. 160): und κύριος gibt sich (Vers 6. 7) vorzüglich in seinen Eigenschaften der Milde und Barmherzigkeit zu erkennen.

Der Vertent von Exodus vermeidet wie der der Genesis das Anthropomorphische, und sucht daher einer sinnlichen Anschauung Gottes vorzubeugen. So 19, 21 פן יהרסו אל ה׳ לראות πρὸς τὸν ϑεὸν κατανοῆσαι. Dieses tritt noch mehr hervor 24, 10 ויראו את אלהי ישראל καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ ϑεὸς τοῦ Ἰσραήλ. Hier eine bedeutende Umschreibung, und ebenso V. 11 daselbst ויחזו את האלהים καὶ ὤφϑησαν ἐν τόπῳ τοῦ ϑεοῦ. Der Vertent scheint mit dieser Stelle folgenden Sinn verbunden zu haben. Aaron, Nadab u. s. w. (V. 9) gingen hinauf, nachdem die Herrlichkeit Gottes sich zurückgezogen hatte. So übersetzt er auch 19, 13 במשוך היובל המה יעלו בהר ὅταν αἱ φῶναι (καὶ αἱ σάλπιγγες καὶ ἡ νεφέλη) ἀπέλϑῃ (ἀπὸ τοῦ ὄρους) ἐκεῖνοι ἀναβήσονται ἐπὶ τὸ ὄρος [e]). (Vergl. auch Ibn Esra und Biur z. St., die ebenfalls dieses המה auf Aaron, Nadab u. s. w. beziehen.) Diese also sahen τὸν τόπον οὗ εἱστήκει, wo gestanden hatte ff.; die Gottheit war jetzt nicht mehr auf dem Berge und sahen sie also nur den Ort u. s. w. Diesem gemäss ist auch ותחת רגליו (Vers 10) καὶ τὰ ὑπὸ τοὺς πόδας, d. i. wo er gestanden hatte: τά. — Und selbst dieses Sehen des τόπος scheint dem Vertenten nicht ganz genügt zu haben, darum gibt er V. 11 καὶ ὤφϑησαν, ein solenner Ausdruck für „erscheinen vor Gott" (vergl. 23, 17. 34, 23), und nahm er ויחזו wie וַיֵּחָזוּ (Nifal), welches er jedoch

---

d) כל blieb weg, da die δόξα das Wesen Gottes untheilbar, ein in sich bedingtes Ganzes ist.

e) Die eingeklammerten Worte gehören Diaskeuasten an.

mit ויראו V. 10 wegen des darauffolg. ותחת רגליו nicht thun konnte f).

Das Wohnen Gottes in der Stiftshütte wird ebenfalls als anthropomorphisch vermieden. So 25, 8 ושכנתי בתוכם ὀφθήσομαι ἐν ὑμῖν. 29, 45. 46 ושכנתי ,לשכני ἐπικληθήσομαι, ἐπικληθῆναι; vergl. auch 24, 16 וישכן כבוד ה׳ κατέβη ἡ δόξα. — So wird auch ונועדתי ,אועד durch γνωσθήσομαι ausgedrückt: vgl. 25, 22. 29, 42. (43 τάξομαι) 30, 6. 36. Der Uebersetzer verwechselte mit Bewusstsein ועד und ידע ff).

Auch manche andere Freiheit wird zur Vermeidung der Anthropomorphismen angewendet. So 15, 10 נשפת ברוחך ἀπέστειλας τὸ πνεῦμά σου. Onkelos noch freier: אמרת במימרך g). Hierher ist auch zu beziehen Vers 8 וברוח אפך διὰ πνεύματος τοῦ θυμοῦ σου (Onkelos ובמימר פומך). — Daselbst Vers 13 נהלת בעזך παρεκάλεσας τῇ ἰσχύϊ σου. — Vorzüglich verdient hier bemerkt zu werden V. 3 ה׳ איש מלחמה κύριος συντρίβων πολέμους (Onkelos ה׳) מרי נצחן קרביא h). — Man gewahrt auch bei diesem Uebersetzer das Streben, ein unmittelbares Ausgehen einer Todesstrafe von Gott zu vermeiden (vgl. §. 7). So 4, 24 ויפגשהו ה׳ συνήντησεν αὐτῷ ἄγγελος θεοῦ. Onkelos מלאכא דה׳. — 5, 3 פן יפגענו בדבר או בחרב μή ποτε συναντήσῃ ἡμῖν θάνατος ἢ φόνος. — 24, 11 ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו

---

f) Philo *de Somniis p. 574* deutet dieses τόπος auf den Logos.

ff) Wenn für ונועדתי γνωσθησομ., als wäre es von ידע, obiger Grund aufzufinden ist, so muss bemerkt werden, dass אוהל מועד durchaus σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου ist, also von עוד und nicht von יעד: dieses ist entweder auf Rechnung der ungenauen Grammatik der LXX zu bringen (Vorst. S. 00), oder mochte ihnen ein entsprechender Ausdruck fehlen. Vielleicht liegt hier eine hagadische Beziehung (עדות היא לישראל vergl. *Schabbat 22,* jedoch dort in Beziehung zu Levit. 24, 3) zu Grunde.

g) Die chald.-samar. Version עזרת ברוחך („kehrtest zurück" u. s. w.), als wäre שבת!! Vgl. *Winer de version. chald. Samar. p. 42.*

h) Der Samarit. Pentat. hat: גבור מלחמה. — Zu bedauern ist, dass die Uebersetzung Symmachus' zu diesem V. (Symmachus vermeidet ebenfalls Anthropomorphien, vgl. §. 7. Anm. l) verloren gegangen. Vers 11 hat sich unter der Aufschrift Συμμ. eine Version erhalten: οὔτε ἐν δυναστείαις, οὔτε ἐν ἁγιασμῷ ἐξισωθῆναι τις δυνήσηται ἢ κατά τι γοῦν ὁμοιωθῆναι, welches aber nach seiner Weitläufigkeit nicht Symmachus angehört.

τῶν ἐπιλεκτῶν τοῦ Ἰσραὴλ οὐ διεφώνησεν οὐδὲ εἷς [i]). — Doch bleibt der Vert. diesem Streben nicht ganz treu und gibt 19, 24 יפרץ ἀπολέσῃ. 32, 10 ואכלם ἐκτρίψω.

Anthropopathische Handlungen, ferner solche, wo bei Gott Zufälliges erscheinen könnte, werden durch Anwendung eines angemessenen Ausdrucks vermieden. 32, 12 והנחם ἵλεως γένου und Vers 14 וינחם ἱλάσθη. — 3, 18 אלהי העבריים נקרה עלינו ὁ θεὸς . . . προςκέκληται ἡμᾶς [j]). — 21, 13 והאלהים אנה לידו θεὸς προςέδωκεν εἰς τὰς χεῖρας αὐτοῦ. — Beachtung verdient auch die Sorgfalt, mit welcher einer unmittelbaren Beziehung Gottes zu sinnlichen Dingen vorgebeugt wird. So 4, 20 מטה האלהים τὴν ῥάβδον τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ (vgl. auch Onkelos). — 13, 21 וה׳ הולך לפניהם ὁ δὲ θεὸς ἡγεῖτο αὐτῶν. Onkelos וה׳ מדבר קדמיהון. — 19, 3 ומשה עלה אל האלהים M. ἀνέβη εἰς ὄρος τοῦ θεοῦ. Daselbst V. 4 דאשא אתכם על כנפי נשרים ἀνέλαβον ὑμᾶς ὡσεὶ ἐπὶ πτερύγων ἀετῶν. Onkelos כדעל כנפי נשרין. — So wird auch jede zweideutige Beziehung vermieden. 14, 13 ישועת ה׳ τὴν σωτηρίαν τὴν παρὰ τοῦ κυρίου (σωτηρίαν κυρίου würde auch einen passiven Sinn zulassen). — 18, 4 אלהי אבי בעזרי ὁ γὰρ θεὸς τοῦ πατρός μου βοηθός μου (nicht ἐν βοηθείᾳ, welches dem Gedanken an eine Hülfe ausser ihm Raum geben könnte).

Der Vertent sucht auch die Uebertragung eines göttlichen Epithets auf Nichtgöttliches, sowie das Nebeneinanderstellen des Nichtgöttlichen neben der Gottheit durch veränderten Ausdruck oder Umschreibung zu umgehen. Ein ähnliches Streben tritt auch bei Onkelos hervor. So 4, 16 ואתה תהיה לו לאלהים σὺ

---

i) διαφωνέω bedeutet bei den LXX „vermisst werden, fehlen", vgl. Numer. 31, 49; 1 Sam. 30, 19, und daher auch „umkommen". Vgl. Philo *Quaest. in Exod.* (*T. 2. p. 679. Ed. Mangey*) zu diesem Verse: τὸ μὲν ῥητὸν διήγημα φανερὰν ἔχει τὴν ἀπόδοσιν, ὡς ἁπάντων σώων διατηρηθέντων. τὸ δὲ πρὸς διάνοιαν τὸ πάντας περὶ τὴν εὐσέβειαν σύμφρονας εἶναι καὶ ἐν μηδενὶ τῶν ἀγαθῶν διαφωνεῖν. Vgl. auch daselbst das andere Fragment: ὅτι πάντες ἐπίσης εἶδον τὸν τόπον ἐν ᾧ εἱστήκει ὁ θεός, ἢ ὅτι οὐδὲν ἀπελείφθη. Vergl. auch *de Conf. ling. p. 328, de Ebriet. p. 257*.

j) Zwar ist 5, 3 נקרא (mit א) und könnte vielleicht der Vertent von da abgeholt haben. Doch beweist das im Text angeführte Beispiel aus 21, 13, dass er den Ausdruck „fügen" mit Bewusstsein bei Gott vermeidet. Vergl. auch Genesis 24, 12 הקרה (zu Gott betend) εὐόδωσον und 27, 20 הקרה ה׳ παρέδωκε κύριος.

δὲ ἔσῃ αὐτῷ τὰ πρὸς τὸν Θεόν. (Doch bleibt er sich nicht treu. 7, 1 נתתיך אלהים לפרעה δέδωκά σε Θεὸν Φαραώ.) — 8, 6 (10) כי אין כה' ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν κυρίου. — Daselbst V. 18 (22) כי אני ה' בקרב הארץ ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος (ὁ Θεὸς) πάσης τῆς γῆς[jj]). — 10, 16 חטאתי לה' אלהיכם ולכם ἡμάρτηκα ἐναντίον κυρίου τοῦ Θεοῦ ὑμῶν καὶ εἰς ὑμᾶς. Onkelos: קדם ה' אל' ולכון; vergl. auch Onkelos 14, 31 zu בה' ובמשה, wo der Vertent weniger genau. — 20, 3 לא יהיה לך אלהים אחרים על פני οὐκ ἔσονταί σοι Θεοὶ ἕτεροι πλὴν ἐμοῦ. Onkelos: בר מני. — 20, 16 דבר אתה עמנו ...... ואל ידבר עמנו אלהים λάλησον σὺ ἡμῖν καὶ μὴ λαλείτω — πρός ἡμᾶς ὁ Θεός. — Das. Vers 20 לא תעשון אתי אלהי כסף וכו' umgehet er das schwierige אתי (vgl. Raschi und Biur; Onkelos קדמי) und gibt οὐ ποιήσετε ὑμῖν. — 23, 21 כי שמי בקרבו τὸ γάρ ὄνομά μου ἔστιν ἐπ' αὐτῷ. (Onkelos auf andere Weise, aber in demselben Sinne: ארי בשמי מימריה.) — 24, 8 הברית אשר כרת ה' עמכם τῆς διαθήκης, ἧς διετέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς (nicht μετά); vergl. auch 31, 17 ביני ובין בני ישראל ἐν ἐμοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς 'Ισρ. (nicht, wie sonst gewöhnlich, ἀνὰ μέσον). — 34, 28 ויהי שם עם ה' καὶ ἦν ἐκεῖ ἐναντίον κυρίου (Onkelos קדם).

Wir bemerken noch folgende Stellen. 17, 6 הנני עומד לפניך שם ὅδε ἐγὼ ἕστηκα ἐκεῖ πρὸ τοῦ σε[k]). Dieses πρὸ τοῦ σε ist höchst auffallend; manche Codd. haben zwar πρὸ τοῦ σε ἐλθεῖν, aber man erkennt leicht, dass dieses ἐλθεῖν ein späterer erklärender Zusatz sei. Auch Philo, der häufig auf diesen Vers zurückkommt (*L g. Alleg. p. 61, de Sacrif. p. 141; de Conf. ling. p. 340; de Migrat. Abrah. p. 416*), citirt nie ἐλθεῖν, sondern nur πρὸ τοῦ σε. Es ist aber ziemlich wahrscheinlich, dass hier gewesen sei πρότερός σου, das in die heutige Leseart corrumpirt wurde; und wollte der Vert. den Anthropomorphismus vermeiden: der Ewige stehet nicht vor Moses im Raume (welches ein sinnliches Anschauen involviren würde), sondern in der Zeit, e h e[l]).

---

jj) Dieses πάσης ist zwar nach Vorst. S. 67 ungewichtig; hingegen hervorzuheben, dass hier בקרב durch den Genitiv, welches sonst niemals.

k) Ueber הנני ὅδε vergl. Vorst. S. 163; über ἕστηκα S. 141 das.

l) Dem Sinne nach also wie jenes πρὸ τοῦ σε ἐλθεῖν. Mit dem Pronomen ist zwar לפני in dieser (zeitlichen) Bedeutung nicht gebräuchlich; wohl aber mit einem Nomen, wie Spr. 8, 25 לפני גבעות חוללתי. Nach Philo (*Leg. Allegor, de Sacrif. l. l.*) ist der Gedanke: „vor dir, ehe du warst": πρὸ γὰρ τοῦ πάντος γενητοῦ ὁ Θεός ἐστι πανταχοῦ κ. τ. λ.

15, 2. 17, 16 ist יה unübersetzt. Dass der Vertent die Bedeutung dieses Wortes nicht gewusst und es desshalb wie manches Andere in solchem Falle übergangen habe (vergl. vor. §.), ist sehr unwahrscheinlich, da יה, eine göttliche Benennung, schwerlich den Uebersetzern des Pentateuchs unbekannt war. Ebenso ungenügend ist die Annahme, dass in dem hebräischen Codex des Vertenten 15, 2 יה durch das darauffolgende ויהי absorbirt war, und ist die Berufung auf Hohel. 8, 6, wo שלהבת יה φλόγες αὐτῆς, nicht stichhaltig; der dortige Uebersetzer las die beiden Worte für ein Wort: שלהבתיה (plur. und def.). — Man vergleiche aber die Version zu Jes. 12, 2 und Ps. 118, 14, wo der V. 15, 2 unverändert vorkommt. Jes. 12, 2 ist ἡ δόξα μου καὶ ἡ αἴνεσίς μου κύριος καὶ ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν; und Ps. 118, 14 ἴσχυς μου καὶ ὕμνησίς μου ὁ κύριος καὶ ἐγένετο κ. τ. λ. Beide Uebersetzer nahmen also עזי וזמרת יה als einen selbstständigen Satz, und zwar וזמרת wie וזמרתי: „mein Ruhm (Jes.), Stärke (Ps.) und mein Lied ist der Ewige". Anders offenbar der Vertent zu Exodus, welcher gibt: βοηθὸς καὶ σκεπαστὴς ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν „Hülfe und Schutz wurde er mir zur Rettung" (der Vertent nahm, durch die in Alexandrien ähnlichlautende Aussprache des ז und ש getäuscht [Vorst. S. 109. 112], וזמרת von שמר, vergl. *Buxtorf Anticritica p. 637*): die Copula also erst in ויהי; vergl. Raschi z. St., der mehre ähnliche Beispiele, wie Numer. 14, 16. 2 Chron. 10, 17 u. a. m. anführt. Nun ist zwar in Ps. יה durchgehends κύριος; Jes. 26, 4. 38, 11 aber θεός, und weiset Jes. 38, 11 יה יה σωτηρίαν θεοῦ deutlich darauf hin, dass יה als der Schützende, Rettende betrachtet wurde, ganz entsprechend dem θεός (vergl. §. 8). Wenn nun auch unser Vertent יה als θεός nahm, so lag ihm dieser Begriff schon in βοηθὸς καὶ σκεπαστὴς ausgedrückt, und fiel es daher wie 6, 3 שדי aus (vergl. §. 8). — Bei tieferer Würdigung dürfte sich jedoch ergeben, dass hier ursprünglich war: βοηθὸς κ. σκεπαστὴς κύριος (oder vielleicht θεὸς) ἐγένετο u. s. w.; und fiel das κύριος oder θεος durch das darauffolgende οὗτος ὁ θεός μου aus, welches irrigerweise hinauf zu βοηθος u. s. w. („Helfer u. s. w. wurde mir zur Rettung dieser mein Gott") gezogen wurde. Die Härte der uns vorliegenden Leseart gibt einer solchen Vermuthung vielen Raum, da bei dem ἐγένετο das Subject fehlt.

17, 16 ist כי יד על כס יה ὅτι ἐν χειρὶ κρυφαίᾳ. Die Conjectur (vergl. Vater z. St.), der Uebersetzer habe כסויה gelesen,

(oder er sah in כס יה ein ויו *defectivum* und daher כסויה) ist unbefriedigend, da auch angenommen werden müsste, er habe nicht על gelesen. Allein es ist zu bemerken, dass wenn selbst die besseren griech. Vertenten der Septuaginta ebenso wie Onkelos, Hand u. s. w. als allgemein bekannte Metapher nicht vermeiden (Vorst. S. 176. 178), so musste doch der Ausdruck „die Hand auf dem Throne Gottes", da hier sowohl Somatisches involvirt als der Thron sinnlich dargestellt wird, bei dem in diesem §. erkannten Streben des Uebersetzers umgangen werden: und hat auch Onkelos sich hier einer bedeutenden Umschreibung bedient. Der Vertent nahm nun aber, wie leicht zu ersehen ist, כי יד וכו׳ nicht als Schwur, sondern „die Hand — mit der Hand — auf dem Throne Gottes", d. i. von seinem Throne herab, unsichtbar, führt der Ewige Krieg u. s. w.; und den Anthropomorphismus vermeidend gibt er ἐν χειρὶ κρυφαίᾳ.

§. 18.

Spuren der religiösen Exegese, besonders der halachischen (§. 7. 10), finden sich häufig in diesem Buche.

12, 15 אך ביום הראשון תשביתו ἀπὸ δὲ τῆς ἡμέρας τῆς πρώτης ἀφανιεῖτε ζυμήν. ἀφανίζω hat allenthalben die Bedeutung „vernichten", und daher wird שמד, כרת, אבד durch ἀφαν. übersetzt (und so hat auch die Itala hier *exterminabitis*): dieses ἀφανιεῖτε zeigt also auf die Halacha, dass nicht nur das Essen des Gesäuerten, sondern überhaupt jede Benutzung desselben (הנאה) verboten sei; vergl. Mechilta zur St. Pesachim 12. 28 u. a. a. O. — Sehr bezeichnend ist auch V. 18 בארבעה עשר יום ἐναρχόμενοι τῇ τεσσαρεςκαιδεκάτῃ ἡμέρᾳ. Dieses ἐναρχόμενοι, dem kein Wort im hebr. T. entspricht, ist halachisch, welches das Verbot des Gesäuerten schon in der Hälfte des vierzehnten Tages eintreten lässt — vgl. Peachim 4. 28 und sonst häufig — und also schon an diesem Tage begonnen wird. (בראשן das. ist später übersetzt nach לחודש.)

13, 16 ולטוטפות בין עיניך καὶ ἀσάλευτον πρὸ ὀφθαλμῶν σου. Spencer (*de Leg. Hebraeor. ritual. L. 4. c. 2. p. 1213. Tubing. 1732*) meint: *Inter eos (qui legem illam sensu tantum metaphorico exponendam censuerunt) LXX cum primis notandi veniunt, qui quod in Moisi est* טוטפות *ipsi non* φυλακτήρια *sed* ἀσάλευτα *transtulerunt.* Dieses Argument ist jedoch

sehr schwach, da φυλακτήρια, über dessen eigentlichem Sinn tiefes Dunkel schwebt, erst in späterer Zeit eine für תפלין übliche Benennung geworden zu sein scheint [a]). Es ist aber auch zu erörtern, ob ἀσάλευτον Metapher oder ob es im eigentlichen Sinne zu nehmen sei. Aquila, der ängstliche, dem Worte sclavisch anhängende Uebersetzer gibt לטוטפות εἰς ἀτίνακτα (vgl. *Montfaucon Hexapla nota ad vers.)*, welches dieselbe Bedeutung hat wie das ἀσάλευτον der LXX: und ist also ἀσαλ. sowie ἀτιν. nicht Metapher, sondern liegt die Bedeutung in dem Worte לטוטפות selbst. Vergleicht man *Schabbat 57 b,* so findet man טוטפות als eine übliche Benennung für das festanliegende Stirnband *(frontalia):* was auf תפילין, die ebenfalls fest um den Kopf schliessen, anwendbar; und daher ἀσάλευτον und ἀτίνακτα Unbewegliches, Festsitzendes: der Ausdruck für תפילין, die erst bei den späteren hellenisirenden Palästinern (N. Test.) den Namen φυλακτήρια erhielten. — Befremdend scheint jedoch die Uebertragung des בין in unserm Verse durch πρό, das constant in den Stellen, wo dieses Gebot vorkommt, wiederkehrt (vgl. Deuteron. 6, 8. 11, 18, und selbst Exod. 13, 9 ולזכרון בין עיניך μνημόσυνον πρὸ ὀφθαλμῶν σου), während Deuter. 14, 1 ולא תשימו קרחה בין עיניכם ἀνὰ μέσον τ. ὀφθαλμῶν. Wenn nun ἀσάλευτον im wirklichen Sinne, so wäre hier ebenfalls ἀνὰ μέσον zu erwarten gewesen; aber auch wenn Metapher, so wäre ἐναντίον der eigentlich passende Ausdruck (vergl. jedoch Ps. 101, 3 לנגד עיני πρὸ ὀφθαλμῶν). Vielleicht aber auch hier die Halacha, die dieses בין nicht zwischen, sondern vor, oberhalb der Augen,

---

a) Spencer *l. l. pag. 1290.* Er meint, תפילין seien gewesen *ad fugandos daemones et alia quaedam;* also Amulete und daher φυλακτήρια. (Diesem folgt auch Winer Reallexicon *v.* Phylacterien, der sich auf das von ihm missverstandene Targum Cant 8, 3 beruft.) Allein nur מזוזה wurde als *ad fugandos daemones* (לשמור מן המזיקין) angesehen, nicht aber, wie schon ein geringes Studium zeigt, תפילין; diese wurden für das gehalten, für was sie die Schrift angibt: eine Erinnerung an den Auszug aus Egypten. Ueberhaupt zeigt Spencer trotz seiner Anhäufung jüdischer Citate viele Unkenntniss und vermeint sogar nach Hieronymus, dass die Juden in die Phylacterien die zehn Gebote hineinlegen! — M. Landau מערכי לשון *v.* טוטפת führt nach Schabbat *l. l.* an, „dass Frauen Phylacterien als Amulete zu den Zeiten des Talmuds getragen haben": welches sich bei einigem Eingehen auf die citirte Talmudstelle als ein Versehen zeigt. Ueber טוטפת egyptischen Ursprungs vergl. Eichhorn Repert. Th. 13. S. 15 ff.

auf der Stirn verstanden wissen will (vgl. Mechilta z. St., Megilla 24, wo das Anlegen zwischen [bei] den Augen sogar als Sectirerei betrachtet wird. Menachot 37). Doch ist auch dann das πρό hart, und wäre, wenn diese Halacha beabsichtigt war, ἄνω zu geben gewesen.

21, 7 וכי ימכר איש את בתו לאמה לא תצא כצאת העבדים ἐὰν δέ τις ἀποδῶται τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα οἰκέτιν οὐκ ἀπελεύσεται ὥσπερ ἀποτρέχουσιν αἱ δοῦλαι. (Muss offenbar sein ὃν δοῦλοι; unwissende Diaskeuasten setzten αἱ δοῦλαι, damit es mit dem vorhergehenden οἰκέτιν übereinstimme.) δοῦλος kommt, wie schon Stroth (Eichhorn Repertor. Th. 3. S. 221) bemerkt, selten im Pentateuch vor; und noch auffallender ist es hier, wo mit οἰκέτις begonnen wurde. Gehet man jedoch auf den Gebrauch des δοῦλος bei den LXX näher ein, so zeiget sich, dass sie es anwendeten, um die tiefste Unterthänigkeit auszudrücken (vgl. Exod. 20, 2. Levit. 26, 13 und sonst). Daher in der Beziehung des Menschen zu Gott (vgl. Deuteron. 32, 36) und diesem gemäss in Ps., wo sich David עבד ה׳ u. s. w. nennt, allgemein δοῦλος [b]). Daher auch ferner Levit. 25, 44 δοῦλος die Bezeichnung für den ausländischen Sclaven, der daselbst als der eigentlich Leibeigene im Gegensatz zu dem inländischen (hebräischen) Knechte (vgl. das.) angegeben wird. Unser Vertent zeigt also viele Genauigkeit, indem er οἰκέτις und δοῦλοι einander gegenüberstellt: sie soll nicht herausgehen wie die leibeigenen Knechte. Und so verstehet es auch die Halacha: לא תצא כיציאת עבדים כנענים vgl. Mechilta z. St. und sonst. In welcher Hinsicht aber die οἰκέτις nicht herausgehen soll wie die δοῦλοι, hierüber konnte sich natürlich der Vertent, der sich von Paraphrase fern hielt (Vorst. S. 191 und oben §. 2) nicht auslassen; doch scheint nach dem einfachen Sinne, die δοῦλοι müssen für immer dienen (Levitic. das.), die οἰκέτις aber gehet anders — zum siebenten Jahre — heraus [c]).

---

b) Es kann daher aus dem häufigen Gebrauche des δοῦλος in den Ps. nicht, wie Stroth daselbst will, auf einen andern Uebersetzer gefolgert werden.

c) Die Auffassung der Halacha vgl. *Mechilta, Kidduschin* u. a. a. O. — Michaelis mos. Recht Th. 2. S. 221 erklärt: „die Sclavin soll nicht im siebenten Jahre wie die hebr. Knechte freigelassen werden." Er hat aber Deuteron. 15, 12 übersehen, wo es ausdrücklich heisst, dass auch die hebr. Sclavin im siebenten Jahre frei herausgehe.

Daselbst Vers 8. Hier ist Kri und Ktib, in welchem merkwürdigerweise auch die Codd. der Septuaginta variiren, eine Erscheinung, auf die Vorstud. §. 12 aufmerksam gemacht wurde. Der masor. Text hat: אשר לא יעדה כ׳ לו ק׳. Aquila, welcher übersetzt ὅς οὐ καθωμολογήσατο αὐτήν, Symmachus εἰ μή καθωμολογεμένη, Theodotion ἣν οὐ καθωμολογήσατο αὐτήν, lasen wie das Ktib, und so hat die Mechilta (der Samarit. Pentateuch ebenfalls לא). Aus' Talmud *Kidduschin 20 b* scheint hervorzugehen, dass er gelesen לו, wie Kri; und so übersetzt auch Onkelos די יקימה ליה [d]). Endlich führt Ibn Esra den Saadias an, welcher will, dass Beides hier zu verstehen sei: אשר לא לו יעדה. Gehen wir nun zu der Septuaginta über. Der Vat. Cod. hat: ἣ αὐτῷ καθωμολογήσατο Kri „die ihm angelobt wurde"[e]); Ald. liest: ἣν οὐ καθωμολογήσατο αὐτὴν Ktib; der Alex. Cod. ἣν οὐ καθωμολογήσατο αὐτῷ, also Kri und Ktib zusammen (vgl. Aehnliches Vorst. das.). Die Vat. Leseart hat, da sie von den andern Uebersetzern (Aquila, Symm., Theodot.) verschieden ist, die Originalität für sich: Ald.'s Leseart mag leicht Theodotion angehören, eine Erscheinung, die auch an anderen Orten wiederkehrt (Vorst. S. 71. 257). Nach dem Vatican. Codex hätte der Vertent diese Stelle aus dem Gesichtspunkte der Halacha aufgefasst, dass die hebräische Magd eigentlich nur in der Absicht sie zu ehelichen erkauft werden soll: מצוה בייעוד vgl. *Mechilta Kidduschin* a. a. O. (Und dieses ist auch der Sinn der Onkelos'schen Uebersetzung, vergl. Biur z. St.)

---

d) Onkelos ist also auch hier, wo er doch genau und nicht paraphrastisch überträgt, verschieden von Aquila; und spricht dieses deutlich gegen die Identität der beiden Uebersetzer. Vgl. §. 5. Anm. *i*.

e) καθωμ. hier in passiver Bedeutung. Zwar ist V. 9 καθωμ. activ (Medium); doch ist es nicht selten, dass die LXX dasselbe Verbum bald Medium, bald passiv nehmen; vgl. Genes. Kap. 17 das Verbum περιτέμνω. Flaminius Nobilius übersetzt zwar die Vat. Leseart *„quam adnominavit sibi"*, und bemerkt hierzu im 6. Theile der Waltonischen Polyglotte, dass solcher Sprachgebrauch im Vatic. Codex nicht selten sei, so Num. 19, 2 τὴν δάμαλιν, ἣ οὐκ ἐπεβλήθη ἐπ' αὐτῇ. Deuter. 28, 49 ἔθνος ὃ οὐκ ἀκούσῃ τῆς φωνῆς αὐτοῦ. Aber diese Stellen können nicht hierher bezogen werden: dort hielt der Uebersetzer sich nur zu strenge an das אשר des Textes, und setzte es, wie im Griech. häufig, in den Casus des darauffolgenden ἐπ' αὐτῇ und φωνῆς αὐτοῦ, und es wäre unsere Stelle nur dann den angeführten parallel, wenn es hiesse: ἣν καθωμ. αὐτήν. — Dem Vatic. Codex annähernd hat die Vulgata: *cui tradita erat.*

Auch Vers 10 daselbst שארה כסותה ועונתה τὰ δέοντα (die Nahrung. Vergl. 16, 22 לחם τὰ δέοντα) καὶ τὸν ἱματισμὸν καὶ τὴν ὁμιλίαν αὐτῆς ist ganz der Halacha gemäss: שארה אלו מזונות כסותה כמשמעה עונתה זו דרך ארץ, Mechilta z. St., *Ketubot 47*, vgl. auch Onkelos.

V. 28 das. וכי יגח ἐὰν δὲ κερατίσῃ und so durchgehends in diesem Kapitel, vgl. auch V. 29 נגח κερατιστής, ferner V. 35 יגֹּח κερατίσῃ. Dieses ist ganz der Halacha gemäss, welche יגח nur vom Stossen mit dem Horn verstehet: אין נגיחה אלא בקרן, und nur hierauf die in diesem Kapitel folgenden Bestimmungen angewendet wissen will. Vergl. *Baba Kama* 5. Abschnitt. f)

V. 29 das. ולא ישמרנו καὶ μὴ ἀφανίσῃ αὐτόν (und ebenso V. 36). Aus diesem ἀφανίσῃ ist nicht (wie Einige wollen) mit Sicherheit zu schliessen, der Vertent habe ישמידנו gelesen, sondern mochte er hier eine halachische Meinung im Auge haben, welche bestimmt: אין לו שמירה אלא סכין „für einen stössigen Ochsen gibt es kein Bewahren als das Messer", d. i. er muss aus dem Wege geschafft werden. *Baba Kama 45.* — Wichtiger ist das folgende וגם בעליו יומת καὶ ὁ κύριος αὐτοῦ προςαποθανεῖται. Es kommen bei diesem Vertenten verschiedene Ausdrücke für מות יומת vor, als: θανάτῳ θανατούσθω, τελευτήσει θανάτῳ, θανάτῳ τελευτάτω, θανάτῳ ἀποκτενεῖτε, vgl. 21, 15. 16. 17. 22, 18; auch 19, 12. Die anderen Vertenten geben gewöhnlich für מות יומת θανάτῳ θανατούσθω; unser Vert. wechselt mit dem Ausdrucke, doch verbindet er allenthalben dieselbe Bedeutung: den Tod durch Menschenhand, Richter. Denn wird man versucht, in τελευτήσει θανάτῳ (21, 16) einen von oben (Gott) ausgehenden Tod wahrzunehmen, so widerlegt dieses 19, 12, wo ebenfalls τελευτήσει θανάτῳ, und Vers 13 sagt ausdrücklich: כי סקול יסקל ἐν γὰρ λίθοις λιθοβοληθήσεται. Es ist also aus diesen Beispielen zu ersehen, dass der Vertent nicht bei durch Menschenhand auszuführender Todesstrafe das Zw. ἀποθνήσκω anwendet. Wenn also hier προςαποθανεῖται, so hat dieses die Bedeutung: „er wird sterben" (Todesstrafe von oben), nicht „er wird umgebracht

---

f) Bemerkenswerth ist, dass die Auffassung „נגח mit dem Horn stossen" eine traditionelle gewesen zu sein scheint, so dass sie von den LXX auch an Stellen, wo sie minder passend ist (vergl. Ps. 44, 7) angewendet wird. Dieses verbreitet über die gedachte Halacha, für welche *Baba Kama 2 b* eine Anlehnung gesucht wird, manches Licht.

werden" (vgl. Levit. 20, 21 ערירים ימותו ἄτεκνοι ἀποθανοῦνται vgl. jedoch S. 81 aus Exod. 22, 2 ἀνταποθανεῖται). Der Vertent drückt also hier ganz die Halacha aus, welche erklärt: יומת מיתה בידי שמים. *Mechilta* z. St., *Ketubot 37, Synhedrin 15* [g]).

22, 3 ואם המצא וכו' הגנבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם ἐὰν δὲ καταλείφθῃ κ. τ. λ. τὸ κλέμμα ἀπό τε ὄνου (hier fehlt etwas durch ὁμοιοτ.) ἕως προβάτου ζῶντα διπλᾶ αὐτὰ ἀποτίσει. Der Vertent bezog also חיים hinauf (wenn gefunden wird von Ochs u. s. w. lebendig, so bezahlt er zweifach), und so hat auch Onkelos כד אינון חיין (vgl. auch die Vulgata: *si inventum fuerit vivens*). Doch ist dieses ζῶντα sehr ungenau: gehört es zu κλέμμα, so müsste sein ζῶν, gehört es zu ὄνου u. s. w., so sollte sein ζῶντος oder ζώντων. Der Alexandr. Codex hat nicht das αὐτὰ nach διπλᾶ, und dann ist ζῶντα herunter zu beziehen: ζῶντα διπλᾶ ἀποτίσει. Dieses will die *Mechilta* z. St.: חיים שנים ישלם ולא מתים. Aus *Baba Kama 64 ff.* ist jedoch zu ersehen, dass allgemein חיים zu dem vorhergehenden (wie auch die נגינה anzeigt) genommen wurde.

Daselbst V. 7 ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו προςελεύσεται κ. τ. λ. καὶ ὀμεῖται ἦ μεν μὴ αὐτὸν πεπονηρεῦσθαι ἐφ' ὅλης τῆς παρακαταθήκης τοῦ πλησίον. Der Zusatz „καὶ ὀμεῖται" ist im Sinne der Halacha, welche erklärt: קריבה זו אינה אלא לשבועה (*Baba Kama 63* und sonst häufig). Auch das πεπονηρεῦσθαι (sonst ἐμφέρειν, ἐπιβάλλειν, ἐκτείνειν χεῖρα) scheint eine der Halacha sich nähernde Bedeutung zu haben. Nach der Halacha nämlich wird ihm der Eid auferlegt, dass er nicht nur den Gegenstand nicht veruntreuet, sondern auch in dessen Aufbewahrung nicht nachlässig war (שלא פשע בה vergl. *Baba Kama 107. Baba Mezia 6. Maimonides Schaala c. 6. §. 1*). Und diesem entspricht ganz das πεπονηρεῦσθαι; dass nicht ein πονηρόν „Böses, Nachlässiges" ff. von seiner Seite vorgegangen sei. — Auch das ἐφ' ὅλης, wenn es dem Vertenten angehört [h]), scheint die Halacha (*Baba Mezia 43*) zur Grundlage

---

g) Durch diese Auffassung der Halacha ist der anscheinende Widerspruch zwischen Exod. 21, 20. 30 und Num. 35, 21 gehoben. Hieronymus und Vulgata übersetzen fehlerhaft: *et dominum ejus occident;* vergl. Frankel der gerichtliche Beweis S. 230.

h) Vergl. Vorst. S. 67, dass πᾶς häufig durch Abschreiber zugesetzt ist. Dieses jedoch seltener bei ὅλος.

zu haben, nach welcher die Veruntreuung eines Theiles des Depositums die Bezahlung auch des andern, wirklich gestohlenen Theiles nach sich ziehet.

Daselbst Vers 8 bietet manches historische und halachische Moment: und sind seine Theile einzeln zu besprechen. Die Version für על כל אבדה אשר יאמַר כי הוא זה עד האלהים יבוא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים ישלם שנִים לרעהו ist: περὶ ... πασῆς ἀπολείας τῆς ἐγκαλουμένης, ὅ τι οὖν ἂν ᾖ, ἐνπώπιον τοῦ Ֆεοῦ ἐλεύσεται ἡ κρίσις ἀμφοτέρων, καὶ ὁ ἁλοὺς διὰ τοῦ Ֆεοῦ ἀποτίσει διπλοῦν τῷ πλησίον. Zunächst ist das ἐγκαλουμένης befremdend. Der Vertent scheint gelesen zu haben אשר יֵאָמֵר, und nahm es in der Bedeutung „worüber man angeklagt wird". Allein dieses ist dem Hebräischen nicht entsprechend, und auch im Griechischen sehrt hart (περὶ ἀπολείας ἐγκαλουμ. *de jactura accusata*), und wird hier der Dativ (ἐγκαλέω τι τινι), ohne den der Satz nicht verständlich ist, nur zu sehr vermisst. Folgendes dürfte einigen Aufschluss geben. In Palästina war es ein zur Halacha erhobener Gebrauch, dass der Finder einer verlornen Sache ausrufen liess, er habe Etwas gefunden; und wer sich als Eigenthümer nannte, musste bestimmte Zeichen an dem Gegenstande angeben, worauf, wenn diese eintrafen, er wieder zu dessen Besitz gelangt. (Vergl. *Baba Mezia c. 2* und daselbst *f. 28*, wo auch berichtet wird, dass zu Jerusalem ein Stein — eine Säule — errichtet war, woselbst sich gewöhnlich die Findenden und Jene, die einen Gegenstand verloren hatten, einstellten.) In Alexandrien mochte ebenfalls dieser Gebrauch, aber in veränderter Weise, herrschend gewesen sein: wer einen Gegenstand verloren hatte, liess ihn ausrufen, dass man ihn einliefere (wie dieses heutigen Tages durch schriftliche Aufrufe geschieht). Der Ausdruck ἐγκαλέω wäre etymologisch passend, wenn er auch, da dieser Gebrauch bei den Griechen nicht eingeführt war, in diesem Sinne nicht vorkommt.

Sehr frei ist auch übertragen כי הוא זה ὅ τι οὖν ἂν ᾖ. Mehr aber noch ist das ὃ ἁλοὺς διᾶ τοῦ Ֆεοῦ befremdend. Sollte Ֆεός im eigentlichen Sinne und hier ein Gottesgericht zu verstehen sein? Diese eigenthümliche Auffassung wäre nicht nur ganz dem Geiste des Mosaismus (vergl. der gerichtlicher Beweis S. 11 ff.), sondern jeder nur etwas vernünftigen Rechtsansicht zuwider; denn wie auffallend, wenn jeder in diesem Verse erwähnte Rechtsstreit, den noch dazu der Vertent durch sein ὅ τι ἂν ᾖ noch

mehr verallgemeinert, vor Gott gebracht und durch ein Gottesurtheil entschieden werden sollte![i]). Es gibt aber auch eine andere Stelle den offenbaren Beweis, dass unter ϑεός nicht ein Gottesurtheil zu verstehen sei. 21, 6 והגישו . . . . אל האלהים ist übersetzt durch πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ ϑεοῦ. Hier ist unbezweifelt das Gericht gemeint; denn welches Urtheil hat in der in diesem Verse berührten Angelegenheit (der Knecht will nicht im siebenten Jahre freigehen u. s. w.) Gott zu fällen? Der Vertent bleibt also nur dem Hebräischen treu, wo אלהים Richter, weil dieser das Urtheil im Namen Gottes spricht[j]). — Befremdend bleibt jedoch ἁλοὺς für אשר ירשיען, und scheint der Uebersetzer hier auf die Halacha hinzudeuten, welche erklärt, dass die hier als Strafe auferlegte doppelte Bezahlung nur dann statt findet, wenn er richterlich verdammt wird; verdammt er sich aber selbst, d. i. gestehet er selbst, ohne dass er anderseits überführt wurde, so bezahlt er nicht doppelt: das Selbstgeständniss enthebt der Strafe (vgl. *Baba Kama p. 64. 74* und sonst häufig: אשר ירשיען אלהים פרט למרשיע את עצמו). Dieses besagt auch ἁλοὺς διὰ τοῦ ϑεοῦ, und wie die Itala es ausdrückt: *convictus per Deum (judicem).*

22, 12 אם טרוף יטרף יביאהו עַד הטרפה לא ישלם ἐαν δὲ ϑηριάλωτον γένηται ἄξει αὐτὸν ἐπὶ τὴν ϑήραν, (καὶ) οὐχ ἀποτίσει. Der Vertent las also עֵד, und ist bemerkenswerth die mit ihm übereinstimmende *Mechilta* z. St.: יוליך הבעלים אצל הטרפה. Die Halacha *Baba Kama 10* liest jedoch entschieden עֵד, und ebenso Onkelos, welcher סהדין gibt. (Jonathan hat beide Lesearten: מייתי ליה סהדין או ימטיניה עד גופא דתביר. Das jer. Targum: ייתי ליה מן אימרוי סהד: also עֵד.)

27, 3 ועשית סירותיו לדשנו καὶ ποιήσεις στεφανὴν (τῷ ϑυσιαστηρίῳ) καὶ τὸν καλυπτῆρα αὐτοῦ. Der Vertent nahm, durch den ähnlichen Laut getäuscht, סיר wie זר, einen Fehler,

---

i) Auch das Stillschweigen Philo's, der sonst manches Auffallende über das Recht bringt (vergl. *de Special. Leg. p. 773*, und Frankel Eidesleistung S. 21), dürfte beweisen, dass die Juden in Alexandrien ebensowenig wie die in Palästina Gottesgerichte kannten.

j) Sehr gut Theodoret *Exod. Quaest. 51* zu Exod. 22, 27 „ϑεούς οὐ κακολογήσεις" τοὺς κριτὰς ὀνομάζει ϑεούς, ὡς κατὰ μίμησιν τοῦ τῶν ὅλων ϑεοῦ, κρίνειν πεπιστευμένους. Vgl. auch denselben *Genesis Quaest. 47*.

den auch der Uebersetzer von Jeremias 52, 18 theilt, 2 Chron. 4, 11 aber (wo jedoch etwas verschrieben) verbessert und dafür πυρεῖα gibt. Zu merken ist auch, dass in diesem Verse ויעיו nicht übersetzt ist. Dieses war, wie aus anderen Stellen (Jerem. und Chron. a. a. O.) zu ersehen ist, dem alexandrin. Vertenten κρεάγρα; und da ומזלגותיו in unserm Verse ebenfalls diese Bedeutung hat, so blieb es ganz weg (vergl. oben §. 16)[k]). — Am Befremdendsten in diesem Verse ist jedoch das καλυπτῆρα für לדשנו, welches noch mehr Numerus 4, 13 ausgedrückt ist, wo ודשנו את המזבח καὶ τὸν καλυπτῆρα ἐπιθήσει ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον. Was bedeutet nun dieses καλυπτῆρα? Hier ist eine Beziehung zu der Halacha, nach welcher (*jerus. Talm. Joma 13 a, Thorat Kohanim Zaw c. 2, Bamidbar rabba c. 4*), da nach Lev. 6, 6 das beständige Feuer nicht erlöschen durfte, bei den Umzügen des Stiftzeltes in der Wüste eine Bedeckung (פסכתר ψυκτήρ) über dem Altar zur Erhaltung des Feuers angebracht wurde. Dies ist offenbar die Meinung des Vertenten zu Numerus, der, da ihm die eigentliche Bedeutung des ודשנו (entaschen) unbekannt war, sich dieser durch Tradition ihm bekannten Aushülfe bediente: und in ähnlicher Weise verfuhr auch unser Vertent mit לדשנו, welches er nahm „bei, nebst seiner Bedeckung", und es durch καὶ ff. gab (vergl. auch weiter §. 33. Anmerk *a*).

Auch über die dem Texte und der Halacha widersprechende Uebersetzung zu 13, 13. 34, 20 dürfte die Halacha selbst den Aufschluss bieten. Es muss hier ein Moment hervorgehoben werden, das zum Verständniss der LXX von ungemeiner Wichtigkeit ist: Diese Uebersetzer tragen nicht selten mit Umgehung der eigentlichen Bedeutung, das zu ihrer Zeit Gebräuchliche oder in den Zeitverhältnissen Gelegene, in den Text hinein. So ist Jesaias 1, 13. 66, 3 מנחה durch σεμίδαλιν wiedergegeben, welches eigentlich die Uebersetzung für סולת ist. Allein man scheint in späterer Zeit von den Levit. *c. 2* gedachten Arten der מנחה, am häufigsten מנחת סולת dargebracht zu haben. Vergl. auch 2 Macc. 1, 8 καὶ προςηνέγκαμεν θυσίαν καὶ σεμίδαλιν, ferner *Mischna Me-*

k) In den Lexicis wird für ויעיו bald καλυπτήρ, bald φιάλη angegeben, aber beides unrichtig: φιάλη gehört unstreitig zu מזרקותיו, und καλυπτήρ hat keine Beziehung zu ויעיו.

nachot 13, 1, wo R. Jehuda, wenn die מנחה nicht specialisirt wird, מנחת סולת verstanden wissen will (jedoch aus einem andern daselbst angegebenen Grunde)[l]. — Jes. 1, 13 קרוא מקרא ἡμέραν μεγάλην. Dieses ist der Versöhnungstag (יום הכפורים): an ihm verlas zur Zeit des zweiten Tempels der Hohepriester in Gegenwart des Volkes manchen Abschnitt aus der Schrift (vgl. *Joma c. 7*). Der Vertent übertrug diesen Gebrauch auf eine frühere Zeit, wodurch ihm קרוא מקרא der Ausdruck für ἡμέρα μεγάλη wurde, welches allerdings nach dem dortigen Zusammenhange (wenn auch nicht nach dem eigentlichen Sinne) passend ist. — So gibt er auch Jes. 9, 11 ופלשתים מאחור καὶ τοὺς Ἕλληνας ἀφ' ἡλίου δυσμῶν: eine Beziehung auf seine Zeitverhältnisse [m]). — Nach dieser Vorbemerkung wenden wir uns nun zu den im Eingange gedachten Versen. 13, 13 וכל פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו ist übersetzt durch: πᾶν διανοῖγον μήτραν ὄνου ἀλλάξεις προβάτῳ· ἐὰν δὲ μὴ ἀλλάξῃς λυτρώσῃ αὐτό, und 34, 20 etwas verändert: πρωτότοκον ὑποζυγίου λυτρώσῃ προβάτῳ, ἐὰν δὲ μὴ λυτρώσῃς αὐτὸ τιμὴν δώσεις. Es ist weder hier noch dort וערפתו nach seiner eigentlichen Bedeutung auch nur annähernd gegeben, und lassen die hierüber aufgestellten Hypothesen unbefriedigt [n]). Befragen wir aber die Halacha. Die ausserhalb Palästina gezeugten Erstgebornen des reinen Viehes werden nach ihr nicht als Opfer angenommen (*Themura 21*), und es erzählt die Mischna (*Challa 4, 11*) ausdrücklich das Factum, der Sohn des Antinous (Antoninus?) brachte Erstgeborne (בכורות) aus Babylon und man nahm sie nicht an. Die Vermuthung liegt nun nahe, dass durch diese eingetretenen Normen das Gesetz über Erstgeborne überhaupt bei den ausserhalb Palästina Wohnenden Manches von seiner Strenge verloren haben mochte; und dass, da selbst bei den Erstgebornen des reinen Viehes nicht vorschriftmässig (Darbringung als Opfer) verfahren werden

---

l) Dieser Mischna-Autor bringt überhaupt mehre historische, alterthümliche Daten. Vergl. Vorst. S. 27.

m) Mehr hierüber an einem andern Orte. Vergl. auch weiter zu Leviticus.

n) So meint Tychsen (vgl. bei Schleussner *v.* τιμή), der Uebersetz. habe gelesen וערבתו, welches aber nicht λυτρώσῃ bedeutet. Bonfrer Commentar zu Exodus will λυϑρώσῃ (!), Schleussner *l. l.* τενοντώσεις (welches auch Aquila hat) lesen. Sehr auffallend τὸ Σαμαρ.: παραδώσεις.

konnte, in noch grösserm Verhältnisse von der Rigidität des Gesetzes über den Erstgebornen des Esels — dem Entnacken — nachgelassen wurde, und man nur bei dem Auslösen, entweder durch ein Lamm oder auf eine andere Weise, stehen blieb [o]). Der Vertent beabsichtigte also in den zwei berührten Versen, den damaligen Zeitgebrauch zu Alexandrien wiederzugeben [oo]).

Auch manche hagadische Exegese tritt in diesem Buche hervor.

10, 23 ולכל בני ישראל היה אור במושבותם πᾶσι δὲ υἱοῖς Ἰσρ. φῶς ἦν ἐν πᾶσιν οἷς κατεγίνοντο. Also „an allen Stellen, wo sie sich befanden", und ist hier sehr prägnant der Midrasch (vergl. Jalkut z. St., *Schemot rabba c. 14)* ausgedrückt, dass die Kinder Israel nicht nur in Gosen, sondern auch in Mizraim, trotz der bei Jenen herrschenden Finsterniss, Licht hatten.

34, 7 ונקה לא ינקה καὶ οὐ καθαριεῖ τὸν ἔνοχον (Cod. Oxf. καθαρισμῷ οὐ καθαριεῖ; vergl. auch Numer. 14, 18. Es pflegt aber auch der Infinitiv vor dem definitiven Verbum ganz auszufallen, vergl. Vorst. S. 142). Hier so wie Numerus 14, 18 ist τ. ἔνοχον zugesetzt und beurkundet offenbar ein midraschisches Streben, dieses ונקה וכו' mit den anderen gedachten göttlichen Eigenschaften in Verbindung zu bringen; vergl. auch Onkelos: סלח לדתייבין לאורייתא ולדלא תייבין לא מזכי [p]).

2, 11 וירא בסבלותם κατανοήσας δὲ τὸν πόνον αὐτῶν. Da κατανοέω eigentlich „nachdenken", und wo es je die LXX für

---

o) Die Halacha *(Kidduschin 37* u. a. a. O.) erklärt zwar auch für ausserhalb Palästina das Gesetz 13, 13. 34, 20 in seinem ganzen Umfange verbindlich; sie mochte jedoch in Alexandrien (vielleicht ist sie sogar aus späterer Zeit) nicht gekannt worden sein.

oo) Wenn man hier Philo geschichtlichen Werth beilegen darf, so hatte nach seinen Worten zu schliessen dieses Gesetz zu Alexandrien sich in der Weise ausgeprägt, dass nicht nur für Erstgeborne des Esels, sondern auch des Pferdes, des Kameels und anderer unreinen Thiere ein Lösegeld dem Priester gegeben wurde. Vergl. *de special. Leg. p. 831:* ταῦτα γὰρ κελεύει διαδίδοσθαι τοῖς ἱερεῦσι, βοῶν μὲν καὶ προβάτων καὶ αἰγῶν αὐτὰ τὰ ἔκγονα, μόσχους καὶ κρίους καὶ χιμάρους, ἐπειδὴ καθαρὰ καὶ πρὸς ἐδωδὴν καὶ πρὸς θυσίας ἐστί τε καὶ νενόμισται· λύτρα δὲ κατατιθέναι τῶν ἄλλων, ἵππων καὶ ὄνων καὶ καμήλων καὶ τῶν παραπλησίων, μὴ μειοῦντας τὴν ἀξίαν.

p) Der Sam. Pent. hat: ונקה לו ינקה!! vgl. Gesen. a. a. O. S. 40. Nicht weniger befremdend die Vulgata: *nullusque apud te per se innocens est.*

ראת, הביט geben, ein geistiges Sehen bedeutet, so scheint hier ein midraschischer Sinn (vgl. *Schemot rabba c. 1.*) zu Grunde zu liegen: „er dachte nach über ihre ff., warum sie in solchem Drucke seien. — Auch 33, 8 והביטו אחרי משה κατενοοῦσαν (der Alex. Cod. κατενόουν) ἀπίοντος Μωυσῆ hat nicht die Bedeutung des blossen Sehens, sondern der ehrfurchtsvollen Betrachtung. Vgl. auch *Kidduschin 33, Schemot rabba c. 45.*

Noch ist zu besprechen 28, 30, את האורים ואת התמים τὴν δήλωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν. So die LXX zum Pentateuch, nur ist Deuteron. 33, 8 nicht genau nach dem hebr. T., auch das δήλους statt des sonst gewöhnlichen δήλωσις [q]). Esra 2, 63 ist לאורים ותמים τοῖς φωτίζουσι καὶ τοῖς τελείοις (vergl. auch Neh. 7. 75), sowie auch die späteren Uebers. (Aqu., Sym. Theod.) allgemein τοὺς φωτισμοὺς καὶ τὰς τελειότητας geben. Manche Autoren (*Spencer l. l. p. 1337. Hody p. 113. Sturz de dialecto Alexandr. p. 97*) wollten in dem auffallenden ἀλήθεια für תמים ein egyptisches Moment erblicken, da nach dem Berichte des Diodor von Sicilien 1, 48. 75 und des Aelian 13, 34 der egyptische Hohepriester ein Bild von Saphir, das ἀλήθεια (nach griech. Uebersetzung) genannt wurde, am Halse trug. Befremdend genug ist jedoch, dass die genannten Autoren nur das auffallende ἀλήθεια beanstandeten, und nicht schon bei dem früheren האורים δήλωσιν ihre Frage begannen, da doch δήλωσις für אורים nicht weniger ungemäss ist als ἀλήθεια für תמים? Fast scheint es, als wurde bei Letzterem deshalb gefragt, weil man die (ziemlich unpassende) Beantwortung in Bereitschaft hatte, der es aber bei näherem Eingehen auf die LXX nicht bedurft hätte. Die Radix תם ist bei den LXX an verschiedenen Stellen ἀλήθεια und ἀλήθινος ἡ ον. Vgl. Deutrn. 32, 4. Sprw. 28, 6. (Es scheint, dass bei der nahen Berührung des אמת und תָּמִים man beide mit einander verwechselte, so wie im Buch Job für ישר allenthalben ἀλήθινα ist) Da nun die Bedeutung ἀλήθεια für תָּמִים den LXX nach ihrer Auffassung dieser Radix etymologisch nahe lag, so musste sie dem Vertenten hier ganz entsprechend erscheinen, denn durch אורים ותמים wurde der wahrhafte,

---

q) Vgl weiter zu Deuteron. — Vgl. auch Sam. 14, 41, wo der Vert. תמים statt תָּמִים las (welches jedoch schon ein in den Text gekommenes Glossem verbessert). Vergl. Zeitschr. für die rel. Inter. d. Judenth. 1. Jahrg. S. 125.

untrügliche Ausspruch Gottes (vergl. Numer. 27, 21) ertheilt. — Dieses gibt auch natürlichen Aufschluss über אורים δήλωσις Offenbarung, Kundmachung, wobei, wie es scheint, der Vertent auch durch den Anklang von הורים (א und ה verwechselt durch den leisern Hauch, vgl. Vorst. S. 108) geleitet wurde [r]). — Was übrigens die LXX unter אורים ותומים als Hohepriesterschmuck verstanden, ist schwer zu enträthseln; doch scheinen sie die Meinung, die Asaria de' Rossi (*Meor Enajim. p. 203.* Berliner Ausgabe) vorbringt, zu theilen, dass die Steine, die im Brustschilde waren, die 'אור' ותומ bildeten [s]). Die LXX übersetzen nämlich 28, 30 'ונתת אל חושן המשפט את האורים וכו καὶ ἐπιθήσεις ἐπὶ τὸ λογεῖον τῆς κρίσεως τὴν δήλωσιν und ebenso Levit. 8, 8 ויתן אל החושן ἐπὶ τὸ λογεῖον (אל wie על genommen, welches nicht selten im Hebr.): denn auf das Brustschild gab er die Steine, die nach den LXX die 'אור' ותומ waren. (Ueber 25, 37 vergl. weiter zu Numer.).

§. 19.

Es sind nun die durch Glossatoren, Diaskeuasten und Abschreiber corrumpirten Stellen zu besprechen. — Glosseme: 1, 11 את פיתום ואת רעמסס τήν τε Πειθὼ καὶ Ραμεσσῆ καὶ Ὢν ἥ ἐστιν Ἡλιούπολις. Man erkennt leicht, dass hier ein Zusatz sei, da der Vertent, so er in seinem hebr. Text און gelesen hätte, entweder Ων oder Ἡλιούπολις, nicht aber beides zugleich mit ἥ ἐστιν gegeben haben würde (vgl. auch, was §. 11 zu Gen. 19. 37 bemerkt wurde). Da nun ferner און allgemein nur Ἡλιουπολις und nicht Ων gegeben wird, so zeigt sich diese

r) Die Verwechselung der Rad. אור und ירה ist überhaupt bei den LXX, wie Vorst. S. 146 gezeigt wurde, nicht selten: und verfällt auch Aquila in diesen Fehler, der Exod. 4, 12 והוריתיך durch φωτίσω wiedergibt. Onkel. übersetzt, wie dem Sprachkundigen natürlich: ואלפינך, und es ist vorzüglich hieraus zu ersehen, was von der Identität dieser beiden Vertenten (vergl. Anmerk. *d*) zu halten sei.

s) Unter den Neueren treten dieser Ansicht bei Schröder, Braun, Bellermann. Vergl. Gesenius Thesaurus T. 1. p. 54. 55. Die Einwürfe, die Gesenius das. gegen diese Ansicht erhebt, sind von de' Rossi beseitigt, welcher sagt: das Brustschild war doppelt, ungefähr wie ein Beutel (הלוא היה החושן כפול לדמיון כיס המתמלא) und passt also gut ומלאת בו (28, 17) und ונתת אל (28, 30). vergl. das.

sehr schwach, da φυλακτήρια, über dessen eigentlichem Sinn tiefes Dunkel schwebt, erst in späterer Zeit eine für תפלין übliche Benennung geworden zu sein scheint [a]). Es ist aber auch zu erörtern, ob ἀσάλευτον Metapher oder ob es im eigentlichen Sinne zu nehmen sei. Aquila, der ängstliche, dem Worte sclavisch anhängende Uebersetzer gibt לטוטפות εἰς ἀτίνακτα (vgl. *Montfaucon Hexapla nota ad vers.)*, welches dieselbe Bedeutung hat wie das ἀσάλευτον der LXX: und ist also ἀσαλ. sowie ἀτιν. nicht Metapher, sondern liegt die Bedeutung in dem Worte לטוטפות selbst. Vergleicht man *Schabbat 57 b*, so findet man טוטפות als eine übliche Benennung für das festanliegende Stirnband *(frontalia)*: was auf תפילין, die ebenfalls fest um den Kopf schliessen, anwendbar; und daher ἀσάλευτον und ἀτίνακτα Unbewegliches, Festsitzendes: der Ausdruck für תפילין, die erst bei den späteren hellenisirenden Palästinern (N. Test.) den Namen φυλακτήρια erhielten. — Befremdend scheint jedoch die Uebertragung des בין in unserm Verse durch πρό, das constant in den Stellen, wo dieses Gebot vorkommt, wiederkehrt (vgl. Deuteron. 6, 8. 11, 18, und selbst Exod. 13, 9 ולזכרון בין עיניך μνημόσυνον πρὸ ὀφθαλμῶν σου), während Deuter. 14, 1 ולא תשימו קרחה בין עיניכם ἀνὰ μέσον τ. ὀφθαλμῶν. Wenn nun ἀσάλευτον im wirklichen Sinne, so wäre hier ebenfalls ἀνὰ μέσον zu erwarten gewesen; aber auch wenn Metapher, so wäre ἐναντίον der eigentlich passende Ausdruck (vergl. jedoch Ps. 101, 3 לנגד עיני πρὸ ὀφθαλμῶν). Vielleicht aber auch hier die Halacha, die dieses בין nicht z w i s c h e n, sondern v o r, o b e r h a l b der Augen,

---

a) Spencer *l. l. pag. 1290.* Er meint, תפילין seien gewesen *ad fugandos daemones et alia quaedam;* also Amulete und daher φυλακτήρια. (Diesem folgt auch Winer Reallexicon *v.* Phylacterien, der sich auf das von ihm missverstandene Targum Cant 8, 3 beruft.) Allein nur מזוזה wurde als *ad fugandos daemones* (לשמור מן המזיקין) angesehen, nicht aber, wie schon ein geringes Studium zeigt, תפילין; diese wurden für das gehalten, für was sie die Schrift angibt: eine Erinnerung an den Auszug aus Egypten. Ueberhaupt zeigt Spencer trotz seiner Anhäufung jüdischer Citate viele Unkenntniss und vermeint sogar nach Hieronymus, dass die Juden in die Phylacterien die zehn Gebote hineinlegen! — M. Landau מערכי לשון *v.* טוטפת führt nach Schabbat *l. l.* an, „dass Frauen Phylacterien als Amulete zu den Zeiten des Talmuds getragen haben": welches sich bei einigem Eingehen auf die citirte Talmudstelle als ein Versehen zeigt. Ueber טוטפת egyptischen Ursprungs vergl. Eichhorn Repert. Th. 13. S. 15 ff.

auf der Stirn verstanden wissen will (vgl. Mechilta z. St., Megilla 24, wo das Anlegen zwischen [bei] den Augen sogar als Sectirerei betrachtet wird. Menachot 37). Doch ist auch dann das πρό hart, und wäre, wenn diese Halacha beabsichtigt war, ἄνω zu geben gewesen.

21, 7 וכי ימכור איש את בתו לאמה לא תצא כצאת העבדים ἐὰν δέ τις ἀποδῶται τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα οἰκέτιν οὐκ ἀπελεύσεται ὥσπερ ἀποτρέχουσιν αἱ δοῦλαι. (Muss offenbar sein ὁν δοῦλοι; unwissende Diaskeuasten setzten αἱ δοῦλαι, damit es mit dem vorhergehenden οἰκετιν übereinstimme.) δοῦλος kommt, wie schon Stroth (Eichhorn Repertor. Th. 3. S. 221) bemerkt, selten im Pentateuch vor; und noch auffallender ist es hier, wo mit οἰκετις begonnen wurde. Gehet man jedoch auf den Gebrauch des δοῦλος bei den LXX näher ein, so zeiget sich, dass sie es anwendeten, um die tiefste Unterthänigkeit auszudrücken (vgl. Exod. 20, 2. Levit. 26, 13 und sonst). Daher in der Beziehung des Menschen zu Gott (vgl. Deuteron. 32, 36) und diesem gemäss in Ps., wo sich David עבד ה' u. s. w. nennt, allgemein δοῦλος [b]). Daher auch ferner Levit. 25, 44 δοῦλος die Bezeichnung für den ausländischen Sclaven, der daselbst als der eigentlich Leibeigene im Gegensatz zu dem inländischen (hebräischen) Knechte (vgl. das.) angegeben wird. Unser Vertent zeigt also viele Genauigkeit, indem er οἰκετις und δοῦλοι einander gegenüberstellt: sie soll nicht herausgehen wie die leibeigenen Knechte. Und so verstehet es auch die Halacha: לא תצא כיציאת עבדים כנענים vgl. Mechilta z. St. und sonst. In welcher Hinsicht aber die οἰκετις nicht herausgehen soll wie die δοῦλοι, hierüber konnte sich natürlich der Vertent, der sich von Paraphrase fern hielt (Vorst. S. 191 und oben §. 2) nicht auslassen; doch scheint nach dem einfachen Sinne, die δοῦλοι müssen für immer dienen (Levitic. das.), die οἰκετις aber gehet anders — zum siebenten Jahre — heraus [c]).

---

b) Es kann daher aus dem häufigen Gebrauche des δοῦλος in den Ps. nicht, wie Stroth daselbst will, auf einen andern Uebersetzer gefolgert werden.

c) Die Auffassung der Halacha vgl. *Mechilta, Kidduschin* u. a. a. O. — Michaelis mos. Recht Th. 2. S. 221 erklärt: „die Sclavin soll nicht im siebenten Jahre wie die hebr. Knechte freigelassen werden." Er hat aber Deuteron. 15, 12 übersehen, wo es ausdrücklich heisst, dass auch die hebr. Sclavin im siebenten Jahre frei herausgehe.

Daselbst Vers 8. Hier ist Kri und Ktib, in welchem merkwürdigerweise auch die Codd. der Septuaginta variiren, eine Erscheinung, auf die Vorstud. §. 12 aufmerksam gemacht wurde. Der masor. Text hat: אשר לא יעדה כ׳ לו ק׳. Aquila, welcher übersetzt ὃς οὐ καθωμολογήσατο αὐτήν, Symmachus εἰ μή καθωμολογεμένη, Theodotion ἣν οὐ καθωμολογήσατο αὐτήν, lasen wie das Ktib, und so hat die Mechilta (der Samarit. Pentateuch ebenfalls לא). Aus Talmud *Kidduschin 20 b* scheint hervorzugehen, dass er gelesen לו, wie Kri; und so übersetzt auch Onkelos די יקימה ליה [d]). Endlich führt Ibn Esra den Saadias an, welcher will, dass Beides hier zu verstehen sei: אשר לא לו יעדה. Gehen wir nun zu der Septuaginta über. Der Vat. Cod. hat: ᾗ αὐτῷ καθωμολογήσατο Kri „die ihm angelobt wurde" [e]); Ald. liest: ἣν οὐ καθωμολογήσατο αὐτὴν Ktib; der Alex. Cod. ἣν οὐ καθωμολογήσατο αὐτῷ, also Kri und Ktib zusammen (vgl. Aehnliches Vorst. das.). Die Vat. Leseart hat, da sie von den andern Uebersetzern (Aquila, Symm., Theodot.) verschieden ist, die Originalität für sich: Ald.'s Leseart mag leicht Theodotion angehören, eine Erscheinung, die auch an anderen Orten wiederkehrt (Vorst. S. 71. 257). Nach dem Vatican. Codex hätte der Vertent diese Stelle aus dem Gesichtspunkte der Halacha aufgefasst, dass die hebräische Magd eigentlich nur in der Absicht, sie zu ehelichen erkauft werden soll: מצוה בייעוד vgl. *Mechilta Kidduschin* a. a. O. (Und dieses ist auch der Sinn der Onkelos'schen Uebersetzung, vergl. Biur z. St.)

---

d) Onkelos ist also auch hier, wo er doch genau und nicht paraphrastisch überträgt, verschieden von Aquila; und spricht dieses deutlich gegen die Identität der beiden Uebersetzer. Vgl. §. 5. Anm. *i*.

e) καθωμ. hier in passiver Bedeutung. Zwar ist V. 9 καθωμ. activ (Medium); doch ist es nicht selten, dass die LXX dasselbe Verbum bald Medium, bald passiv nehmen; vgl. Genes. Kap. 17 das Verbum περιτέμνω. Flaminius Nobilius übersetzt zwar die Vat. Leseart *„quam adnominavit sibi"*, und bemerkt hierzu im 6. Theile der Waltonischen Polyglotte, dass solcher Sprachgebrauch im Vatic. Codex nicht selten sei, so Num. 19, 2 τὴν δάμαλιν, ᾗ οὐκ ἐπεβλήθη ἐπ' αὐτῇ. Deuter. 28, 49 ἔθνος ὃ οὐκ ἀκούσῃ τῆς φωνῆς αὐτοῦ. Aber diese Stellen können nicht hierher bezogen werden: dort hielt der Uebersetzer sich nur zu strenge an das אשר des Textes, und setzte es, wie im Griech. häufig, in den Casus des darauffolgenden ἐπ' αὐτῇ und φωνῆς αὐτοῦ, und es wäre unsere Stelle nur dann den angeführten parallel, wenn es hiesse: ἣν καθωμ. αὐτήν. — Dem Vatic. Codex annähernd hat die Vulgata: *cui tradita erat*.

Auch Vers 10 daselbst שארה כסותה וענתה τὰ δέοντα (die Nahrung. Vergl. 16, 22 לחם τὰ δέοντα) καὶ τὸν ἱματισμὸν καὶ τὴν ὁμιλίαν αὐτῆς ist ganz der Halacha gemäss: שארה אלו מזונות כסותה כמשמעה עונתה זו דרך ארץ, Mechilta z. St., *Ketubot 47*, vgl. auch Onkelos.

V. 28 das. וכי יגח ἐὰν δὲ κερατίσῃ und so durchgehends in diesem Kapitel, vgl. auch V. 29 נגח κερατιστής, ferner V. 35 יגף κερατίσῃ. Dieses ist ganz der Halacha gemäss, welche יגח nur vom Stossen mit dem Horn verstehet: אין נגיחה אלא בקרן, und nur hierauf die in diesem Kapitel folgenden Bestimmungen angewendet wissen will. Vergl. *Baba Kama* 5. Abschnitt. *f)*

V. 29 das. ולא ישמרנו καὶ μὴ ἀφανίσῃ αὐτόν (und ebenso V. 36). Aus diesem ἀφανίσῃ ist nicht (wie Einige wollen) mit Sicherheit zu schliessen, der Vertent habe ישמידנו gelesen, sondern mochte er hier eine halachische Meinung im Auge haben, welche bestimmt: אין לו שמירה אלא סכין „für einen stössigen Ochsen gibt es kein Bewahren als das Messer", d. i. er muss aus dem Wege geschafft werden. *Baba Kama 45.* — Wichtiger ist das folgende וגם בעליו יומת καὶ ὁ κύριος αὐτοῦ προςαποθανεῖται. Es kommen bei diesem Vertenten verschiedene Ausdrücke für מות יומת vor, als: θανάτῳ θανατούσθω, τελευτήσει θανάτῳ, θανάτῳ τελευτάτω, θανάτῳ ἀποκτενεῖτε, vgl. 21, 15. 16. 17. 22, 18; auch 19, 12. Die anderen Vertenten geben gewöhnlich für מות יומת θανάτῳ θανατούσθω; unser Vert. wechselt mit dem Ausdrucke, doch verbindet er allenthalben dieselbe Bedeutung: den Tod durch Menschenhand, Richter. Denn wird man versucht, in τελευτήσει θανάτῳ (21, 16) einen von oben (Gott) ausgehenden Tod wahrzunehmen, so widerlegt dieses 19, 12, wo ebenfalls τελευτήσει θανάτῳ, und Vers 13 sagt ausdrücklich: כי סקול יסקל ἐν γὰρ λίθοις λιθοβοληθήσεται. Es ist also aus diesen Beispielen zu ersehen, dass der Vertent nicht bei durch Menschenhand auszuführender Todesstrafe das Zw. ἀποθνήσκω anwendet. Wenn also hier προςαποθανεῖται, so hat dieses die Bedeutung: „er wird sterben" (Todesstrafe von oben), nicht „er wird umgebracht

---

f) Bemerkenswerth ist, dass die Auffassung „נגח mit dem Horn stossen" eine traditionelle gewesen zu sein scheint, so dass sie von den LXX auch an Stellen, wo sie minder passend ist (vergl. Ps. 44, 7) angewendet wird. Dieses verbreitet über die gedachte Halacha, für welche *Baba Kama 2 b* eine Anlehnung gesucht wird, manches Licht.

werden" (vgl. Levit. 20, 21 ערירים ימותו ἄτεκνοι ἀποθανοῦνται vgl. jedoch S. 81 aus Exod. 22, 2 ἀνταποθανεῖται). Der Vertent drückt also hier ganz die Halacha aus, welche erklärt: יומת מיתה בידי שמים. *Mechilta* z. St., *Ketubot 37, Synhedrin 15* [g]).

22, 3 ואם המצא וכו' הגנבה משור עד חמור עד שה חיים שנים ישלם ἐὰν δὲ καταλείφθῃ κ. τ. λ. τὸ κλέμμα ἀπό τε ὄνου (hier fehlt etwas durch ὁμοιοτ.) ἕως προβάτου ζῶντα διπλᾶ αὐτὰ ἀποτίσει. Der Vertent bezog also חיים hinauf (wenn gefunden wird von Ochs u. s. w. lebendig, so bezahlt er zweifach), und so hat auch Onkelos כד אינון חיין (vgl. auch die Vulgata: *si inventum fuerit vivens*). Doch ist dieses ζῶντα sehr ungenau: gehört es zu κλέμμα, so müsste sein ζῶν, gehört es zu ὄνου u. s. w., so sollte sein ζῶντος oder ζώντων. Der Alexandr. Codex hat nicht das αὐτὰ nach διπλᾶ, und dann ist ζῶντα herunter zu beziehen: ζῶντα διπλᾶ ἀποτίσει. Dieses will die *Mechilta* z. St.: חיים שנים ישלם ולא מתים. Aus *Baba Kama 64 ff.* ist jedoch zu ersehen, dass allgemein חיים zu dem vorhergehenden (wie auch die נגינה anzeigt) genommen wurde.

Daselbst V. 7 ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו προςελεύσεται κ. τ. λ. καὶ ὀμεῖται ἦ μεν μὴ αὐτὸν πεπονηρεῦσθαι ἐφ' ὅλης τῆς παρακαταθήκης τοῦ πλησίον. Der Zusatz „καὶ ὀμεῖται" ist im Sinne der Halacha, welche erklärt: קריבה זו אינה אלא לשבועה (*Baba Kama 63* und sonst häufig). Auch das πεπονηρεῦσθαι (sonst ἐμφέρειν, ἐπιβάλλειν, ἐκτείνειν χεῖρα) scheint eine der Halacha sich nähernde Bedeutung zu haben. Nach der Halacha nämlich wird ihm der Eid auferlegt, dass er nicht nur den Gegenstand nicht veruntreuet, sondern auch in dessen Aufbewahrung nicht nachlässig war (שלא פשע בה vergl. *Baba Kama 107. Baba Mezia 6. Maimonides Schaala c. 6. §. 1*). Und diesem entspricht ganz das πεπονηρεῦσθαι; dass nicht ein πονηρόν „Böses, Nachlässiges" ff. von seiner Seite vorgegangen sei. — Auch das ἐφ' ὅλης, wenn es dem Vertenten angehört [h]), scheint die Halacha (*Baba Mezia 43*) zur Grundlage

---

g) Durch diese Auffassung der Halacha ist der anscheinende Widerspruch zwischen Exod. 21, 20. 30 und Num. 35, 21 gehoben. Hieronymus und Vulgata übersetzen fehlerhaft: *et dominum ejus occident;* vergl. Frankel der gerichtliche Beweis S. 230.

h) Vergl. Vorst. S. 67, dass πᾶς häufig durch Abschreiber zugesetzt ist. Dieses jedoch seltener bei ὅλος.

zu haben, nach welcher die Veruntreuung eines Theiles des Depositums die Bezahlung auch des andern, wirklich gestohlenen Theiles nach sich ziehet.

Daselbst Vers 8 bietet manches historische und halachische Moment: und sind seine Theile einzeln zu besprechen. Die Version für על כל אבדה אשר יאמַר כי הוא זה עד האלהים יבוא דבר שניהם אשר ירשיען אלהים ישלם שנים לרעהו ist: περὶ ... πασῆς ἀπολείας τῆς ἐγκαλουμένης, ὅ τι οὖν ἂν ᾖ, ἐνπώπιον τοῦ ϑεοῦ ἐλεύσεται· ἡ κρίσις ἀμφοτέρων, καὶ ὁ ἁλοὺς διὰ τοῦ ϑεοῦ ἀποτίσει διπλοῦν τῷ πλησίον. Zunächst ist das ἐγκαλουμένης befremdend. Der Vertent scheint gelesen zu haben אשר יֵאָמֵר, und nahm es in der Bedeutung „worüber man angeklagt wird". Allein dieses ist dem Hebräischen nicht entsprechend, und auch im Griechischen sehrt hart (περὶ ἀπολείας ἐγκαλουμ. *de jactura accusata*), und wird hier der Dativ (ἐγκαλέω τι τινι), ohne den der Satz nicht verständlich ist, nur zu sehr vermisst. Folgendes dürfte einigen Aufschluss geben. In Palästina war es ein zur Halacha erhobener Gebrauch, dass der Finder einer verlornen Sache ausrufen liess, er habe Etwas gefunden; und wer sich als Eigenthümer nannte, musste bestimmte Zeichen an dem Gegenstande angeben, worauf, wenn diese eintrafen, er wieder zu dessen Besitz gelangt. (Vergl. *Baba Mezia c. 2* und daselbst *f. 28,* wo auch berichtet wird, dass zu Jerusalem ein Stein — eine Säule — errichtet war, woselbst sich gewöhnlich die Findenden und Jene, die einen Gegenstand verloren hatten, einstellten.) In Alexandrien mochte ebenfalls dieser Gebrauch, aber in veränderter Weise, herrschend gewesen sein: wer einen Gegenstand verloren hatte, liess ihn ausrufen, dass man ihn einliefere (wie dieses heutigen Tages durch schriftliche Aufrufe geschieht). Der Ausdruck ἐγκαλέω wäre etymologisch passend, wenn er auch, da dieser Gebrauch bei den Griechen nicht eingeführt war, in diesem Sinne nicht vorkommt.

Sehr frei ist auch übertragen כי הוא זה ὅ τι οὖν ἂν ᾖ. Mehr aber noch ist das ὁ ἁλοὺς διὰ τοῦ ϑεοῦ befremdend. Sollte ϑεός im eigentlichen Sinne und hier ein Gottesgericht zu verstehen sein? Diese eigenthümliche Auffassung wäre nicht nur ganz dem Geiste des Mosaismus (vergl. der gerichtlicher Beweis S. 11 ff.), sondern jeder nur etwas vernünftigen Rechtsansicht zuwider; denn wie auffallend, wenn jeder in diesem Verse erwähnte Rechtsstreit, den noch dazu der Vertent durch sein ὅ τι ἂν ᾖ noch

mehr verallgemeinert, vor Gott gebracht und durch ein Gottesurtheil entschieden werden sollte! [i]). Es gibt aber auch eine andere Stelle den offenbaren Beweis, dass unter ϑεός nicht ein Gottesurtheil zu verstehen sei. 21, 6 והגישו . . . . אל האלהים ist übersetzt durch πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ ϑεοῦ. Hier ist unbezweifelt das Gericht gemeint; denn welches Urtheil hat in der in diesem Verse berührten Angelegenheit (der Knecht will nicht im siebenten Jahre freigehen u. s. w.) Gott zu fällen? Der Vertent bleibt also nur dem Hebräischen treu, wo אלהים Richter, weil dieser das Urtheil im Namen Gottes spricht [j]). — Befremdend bleibt jedoch ἁλοὺς für אשר ירשיען, und scheint der Uebersetzer hier auf die Halacha hinzudeuten, welche erklärt, dass die hier als Strafe auferlegte doppelte Bezahlung nur dann statt findet, wenn er richterlich verdammt wird; verdammt er sich aber selbst, d. i. gestehet er selbst, ohne dass er anderseits überführt wurde, so bezahlt er nicht doppelt: das Selbstgeständniss enthebt der Strafe (vgl. *Baba Kama p. 64. 74* und sonst häufig: אשר ירשיען אלהים פרט למרשיע את עצמו). Dieses besagt auch ἁλοὺς διὰ τοῦ ϑεοῦ, und wie die Itala es ausdrückt: *convictus per Deum (judicem).*

22, 12 אם טרוף יטרף יביאהו עַד הטרפה לא ישלם ἐὰν δὲ ϑηριάλωτον γένηται ἄξει αὐτὸν ἐπὶ τὴν ϑήραν, (καὶ) οὐκ ἀποτίσει. Der Vertent las also עַד, und ist bemerkenswerth die mit ihm übereinstimmende *Mechilta* z. St.: יוליך הבעלים אצל הטרפה. Die Halacha *Baba Kama 10* liest jedoch entschieden עֵד, und ebenso Onkelos, welcher סהדין gibt. (Jonathan hat beide Lesearten: מייתי ליה סהדין או ימטיניה עד גופא דתביר. Das jer. Targum: ייתי ליה מן אימרוי סהד: also עֵד.)

27, 3 ועשית סירותיו לדשנו καὶ ποιήσεις στεφανὴν (τῷ ϑυσιαστηρίῳ) καὶ τὸν καλυπτῆρα αὐτοῦ. Der Vertent nahm, durch den ähnlichen Laut getäuscht, סיר wie זר, einen Fehler,

---

i) Auch das Stillschweigen Philo's, der sonst manches Auffallende über das Recht bringt (vergl. *de Special. Leg. p. 773,* und Frankel Eidesleistung S. 21), dürfte beweisen, dass die Juden in Alexandrien ebensowenig wie die in Palästina Gottesgerichte kannten.

j) Sehr gut Theodoret *Exod. Quaest. 51* zu Exod. 22, 27 „ϑεοὺς οὐ κακολογήσεις" τοὺς κριτὰς ὀνομάζει ϑεοὺς, ὡς κατὰ μίμησιν τοῦ τῶν ὅλων ϑεοῦ, κρίνειν πεπιστευμένους. Vgl. auch denselben *Genesis Quaest. 47.*

den auch der Uebersetzer von Jeremias 52, 18 theilt, 2 Chron. 4, 11 aber (wo jedoch etwas verschrieben) verbessert und dafür πυρεῖα gibt. Zu merken ist auch, dass in diesem Verse ויעיו nicht übersetzt ist. Dieses war, wie aus anderen Stellen (Jerem. und Chron. a. a. O.) zu ersehen ist, dem alexandrin. Vertenten κρεάγρα; und da ומזלגותיו in unserm Verse ebenfalls diese Bedeutung hat, so blieb es ganz weg (vergl. oben §. 16)[k]). — Am Befremdendsten in diesem Verse ist jedoch das καλυπτῆρα für לדשנו, welches noch mehr Numerus 4, 13 ausgedrückt ist, wo ודשנו את המזבח καὶ τὸν καλυπτῆρα ἐπιθήσει ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον. Was bedeutet nun dieses καλυπτῆρα? Hier ist eine Beziehung zu der Halacha, nach welcher (*jerus. Talm. Joma 13 a, Thorat Kohanim Zaw c. 2, Bamidbar rabba c. 4*), da nach Lev. 6, 6 das beständige Feuer nicht erlöschen durfte, bei den Umzügen des Stiftzeltes in der Wüste eine Bedeckung (פסכתר ψυκτήρ) über dem Altar zur Erhaltung des Feuers angebracht wurde. Dies ist offenbar die Meinung des Vertenten zu Numerus, der, da ihm die eigentliche Bedeutung des ודשנו (entaschen) unbekannt war, sich dieser durch Tradition ihm bekannten Aushülfe bediente: und in ähnlicher Weise verfuhr auch unser Vertent mit לדשנו, welches er nahm „bei, nebst seiner Bedeckung", und es durch καὶ ff. gab (vergl. auch weiter §. 33. Anmerk *a*).

Auch über die dem Texte und der Halacha widersprechende Uebersetzung zu 13, 13. 34, 20 dürfte die Halacha selbst den Aufschluss bieten. Es muss hier ein Moment hervorgehoben werden, das zum Verständniss der LXX von ungemeiner Wichtigkeit ist: Diese Uebersetzer tragen nicht selten mit Umgehung der eigentlichen Bedeutung, das zu ihrer Zeit Gebräuchliche oder in den Zeitverhältnissen Gelegene, in den Text hinein. So ist Jesaias 1, 13. 66, 3 מנחה durch σεμίδαλιν wiedergegeben, welches eigentlich die Uebersetzung für סולת ist. Allein man scheint in späterer Zeit von den Levit. *c. 2* gedachten Arten der מנחה, am häufigsten מנחת סולת dargebracht zu haben. Vergl. auch 2 Macc. 1, 8 καὶ προσηνέγκαμεν θυσίαν καὶ σεμίδαλιν, ferner *Mischna Me-*

---

k) In den Lexicis wird für ויעיו bald καλυπτήρ, bald φιάλη angegeben, aber beides unrichtig: φιάλη gehört unstreitig zu מזרקותיו, und καλυπτήρ hat keine Beziehung zu ויעיו.

nachot 13, 1, wo R. Jehuda, wenn die מנחה nicht specialisirt wird, מנחת סולת verstanden wissen will (jedoch aus einem andern daselbst angegebenen Grunde) [l]. — Jes. 1, 13 קרוא מקרא ἡμέραν μεγάλην. Dieses ist der Versöhnungstag (יום הכפורים): an ihm verlas zur Zeit des zweiten Tempels der Hohepriester in Gegenwart des Volkes manchen Abschnitt aus der Schrift (vgl. *Joma c. 7*). Der Vertent übertrug diesen Gebrauch auf eine frühere Zeit, wodurch ihm קרוא מקרא der Ausdruck für ἡμέρα μεγάλη wurde, welches allerdings nach dem dortigen Zusammenhange (wenn auch nicht nach dem eigentlichen Sinne) passend ist. — So gibt er auch Jes. 9, 11 ופלשתים מאחור καὶ τοὺς Ἕλληνας ἀφ' ἡλίου δυσμῶν: eine Beziehung auf seine Zeitverhältnisse [m]). — Nach dieser Vorbemerkung wenden wir uns nun zu den im Eingange gedachten Versen. 13, 13 וכל פטר חמור תפדה בשה ואם לא תפדה וערפתו ist übersetzt durch: πᾶν διανοῖγον μήτραν ὄνου ἀλλάξεις προβάτῳ· ἐὰν δὲ μὴ ἀλλάξῃς λυτρώσῃ αὐτὸ, und 34, 20 etwas verändert: πρωτότοκον ὑποζυγίου λυτρώσῃ προβάτῳ, ἐὰν δὲ μὴ λυτρώσῃς αὐτὸ τιμὴν δώσεις. Es ist weder hier noch dort וערפתו nach seiner eigentlichen Bedeutung auch nur annähernd gegeben, und lassen die hierüber aufgestellten Hypothesen unbefriedigt [n]). Befragen wir aber die Halacha. Die ausserhalb Palästina gezeugten Erstgebornen des reinen Viehes werden nach ihr nicht als Opfer angenommen (*Themura 21*), und es erzählt die Mischna (*Challa 4, 11*) ausdrücklich das Factum, der Sohn des Antinous (Antoninus?) brachte Erstgeborne (בכורות) aus Babylon und man nahm sie nicht an. Die Vermuthung liegt nun nahe, dass durch diese eingetretenen Normen das Gesetz über Erstgeborne überhaupt bei den ausserhalb Palästina Wohnenden Manches von seiner Strenge verloren haben mochte; und dass, da selbst bei den Erstgebornen des reinen Viehes nicht vorschriftmässig (Darbringung als Opfer) verfahren werden

---

l) Dieser Mischna-Autor bringt überhaupt mehre historische, alterthümliche Daten. Vergl. Vorst. S. 27.

m) Mehr hierüber an einem andern Orte. Vergl. auch weiter zu Leviticus.

n) So meint Tychsen (vgl. bei Schleussner *v.* τιμή), der Uebersetz. habe gelesen ויכרתו, welches aber nicht λυτρώσῃ bedeutet. Bonfrer Commentar zu Exodus will λυθρώσῃ (!), Schleussner *l. l.* τενοντώσεις (welches auch Aquila hat) lesen. Sehr auffallend τὸ Σαμαρ.: παραδώσεις.

konnte, in noch grösserm Verhältnisse von der Rigidität des Gesetzes über den Erstgebornen des Esels — dem Entnacken — nachgelassen wurde, und man nur bei dem Auslösen, entweder durch ein Lamm oder auf eine andere Weise, stehen blieb [o]). Der Vertent beabsichtigte also in den zwei berührten Versen, den damaligen Zeitgebrauch zu Alexandrien wiederzugeben [oo]).

Auch manche hagadische Exegese tritt in diesem Buche hervor.

10, 23 ולכל בני ישראל היה אור במושבותם πᾶσι δὲ υἱοῖς Ἰσρ. φῶς ἦν ἐν πᾶσιν οἷς κατεγίνοντο. Also „an allen Stellen, wo sie sich befanden", und ist hier sehr prägnant der Midrasch (vergl. Jalkut z. St., *Schemot rabba c. 14)* ausgedrückt, dass die Kinder Israel nicht nur in Gosen, sondern auch in Mizraim, trotz der bei Jenen herrschenden Finsterniss, Licht hatten.

34, 7 ונקה לא ינקה καὶ οὐ καθαριεῖ τὸν ἔνοχον (Cod. Oxf. καθαρισμῷ οὐ καθαριεῖ; vergl. auch Numer. 14, 18. Es pflegt aber auch der Infinitiv vor dem definitiven Verbum ganz auszufallen, vergl. Vorst. S. 142). Hier so wie Numerus 14, 18 ist τ. ἔνοχον zugesetzt und beurkundet offenbar ein midraschisches Streben, dieses ונקה וכו' mit den anderen gedachten göttlichen Eigenschaften in Verbindung zu bringen; vergl. auch Onkelos: סלח לדתייבין לאורייתא ולדלא תייבין לא מזכי [p]).

2, 11 וירא בסבלותם κατανοήσας δὲ τὸν πόνον αὐτῶν. Da κατανοέω eigentlich „nachdenken", und wo es je die LXX für

---

o) Die Halacha *(Kidduschin 37* u. a. a. O.) erklärt zwar auch für ausserhalb Palästina das Gesetz 13, 13. 34, 20 in seinem ganzen Umfange verbindlich; sie mochte jedoch in Alexandrien (vielleicht ist sie sogar aus späterer Zeit) nicht gekannt worden sein.

oo) Wenn man hier Philo geschichtlichen Werth beilegen darf, so hatte nach seinen Worten zu schliessen dieses Gesetz zu Alexandrien sich in der Weise ausgeprägt, dass nicht nur für Erstgeborne des Esels, sondern auch des Pferdes, des Kameels und anderer unreinen Thiere ein Lösegeld dem Priester gegeben wurde. Vergl. *de special. Leg. p. 831:* ταῦτα γὰρ κελεύει διαδίδοσθαι τοῖς ἱερεῦσι, βοῶν μὲν καὶ προβάτων καὶ αἰγῶν αὐτὰ τὰ ἔκγονα, μόσχους καὶ κρίους καὶ χιμάρους, ἐπειδὴ καθαρὰ καὶ πρὸς ἐδωδὴν καὶ πρὸς θυσίας ἐστί τε καὶ νενόμισται· λύτρα δὲ κατατιθέναι τῶν ἄλλων, ἵππων καὶ ὄνων καὶ καμήλων καὶ τῶν παραπλησίων, μὴ μειοῦντας τὴν ἀξίαν.

p) Der Sam. Pent. hat: ונקה לו ינקה!! vgl. Gesen. a. a. O. S. 40. Nicht weniger befremdend die Vulgata: *nullusque apud te per se innocens est.*

ראות, הביט geben, ein geistiges Sehen bedeutet, so scheint hier ein midraschischer Sinn (vgl. *Schemot rabba c. 1.*) zu Grunde zu liegen: „er dachte nach über ihre ff., warum sie in solchem Drucke seien. — Auch 33, 8 והביטו אחרי משה κατενοοῦσαν (der Alex. Cod. κατενόουν) ἀπίοντος Μωυσῆ hat nicht die Bedeutung des blossen Sehens, sondern der ehrfurchtsvollen Betrachtung. Vgl. auch *Kidduschin 33, Schemot rabba c. 45.*

Noch ist zu besprechen 28, 30, את האורים ואת התמים τὴν δήλωσιν καὶ τὴν ἀλήθειαν. So die LXX zum Pentateuch, nur ist Deuteron. 33, 8 nicht genau nach dem hebr. T., auch das. δήλους statt des sonst gewöhnlichen δήλωσις [q]). Esra 2, 63 ist לאורים ותמים τοῖς φωτίζουσι καὶ τοῖς τελείοις (vergl. auch Neh. 7. 75), sowie auch die späteren Uebers. (Aqu., Sym. Theod.) allgemein τοὺς φωτισμοὺς καὶ τὰς τελειότητας geben. Manche Autoren (*Spencer l. l. p. 1337. Hody p. 113. Sturz de dialecto Alexandr. p. 97*) wollten in dem auffallenden ἀλήθεια für תמים ein egyptisches Moment erblicken, da nach dem Berichte des Diodor von Sicilien 1, 48. 75 und des Aelian 13, 34 der egyptische Hohepriester ein Bild von Saphir, das ἀλήθεια (nach griech. Uebersetzung) genannt wurde, am Halse trug. Befremdend genug ist jedoch, dass die genannten Autoren nur das auffallende ἀλήθεια beanstandeten, und nicht schon bei dem früheren האורים δήλωσιν ihre Frage begannen, da doch δήλωσις für אורים nicht weniger ungemäss ist als ἀλήθεια für תמים? Fast scheint es, als wurde bei Letzterem deshalb gefragt, weil man die (ziemlich unpassende) Beantwortung in Bereitschaft hatte, der es aber bei näherem Eingehen auf die LXX nicht bedurft hätte. Die Radix תם ist bei den LXX an verschiedenen Stellen ἀλήθεια und ἀλήθινος ἡ ον. Vgl. Deutrn. 32, 4. Sprw. 28, 6. (Es scheint, dass bei der nahen Berührung des אמת und תָּמִים man beide mit einander verwechselte, so wie im Buch Job für ישר allenthalben ἀλήθινα ist) Da nun die Bedeutung ἀλήθεια für תָּמִים den LXX nach ihrer Auffassung dieser Radix etymologisch nahe lag, so musste sie dem Vertenten hier ganz entsprechend erscheinen, denn durch אורים ותמים wurde der wahrhafte,

---

q) Vgl weiter zu Deuteron. — Vgl. auch Sam. 14, 41, wo der Vert. תמים statt תָּמִים las (welches jedoch schon ein in den Text gekommenes Glossem verbessert). Vergl. Zeitschr. für die rel. Inter. d. Judenth. 1. Jahrg. S. 125.

untrügliche Ausspruch Gottes (vergl. Numer. 27, 21) ertheilt. — Dieses gibt auch natürlichen Aufschluss über אורים δήλωσις Offenbarung, Kundmachung, wobei, wie es scheint, der Vertent auch durch den Anklang von הורים (א und ה verwechselt durch den leisern Hauch, vgl. Vorst. S. 108) geleitet wurde [r]). — Was übrigens die LXX unter אורים ותומים als Hohepriesterschmuck verstanden, ist schwer zu enträthseln; doch scheinen sie die Meinung, die Asaria de' Rossi (*Meor Enajim. p. 203.* Berliner Ausgabe) vorbringt, zu theilen, dass die Steine, die im Brustschilde waren, die אור' ותומ' bildeten [s]). Die LXX übersetzen nämlich 28, 30 ונתת אל חושן המשפט את האורים וכו' καὶ ἐπιθήσεις ἐπὶ τὸ λογεῖον τῆς κρίσεως τὴν δήλωσιν und ebenso Levit. 8, 8 ויתן אל החושן ἐπὶ τὸ λογεῖον (אל wie על genommen, welches nicht selten im Hebr.): denn auf das Brustschild gab er die Steine, die nach den LXX die אור' ותומ' waren. (Ueber 25, 37 vergl. weiter zu Numer.).

§. 19.

Es sind nun die durch Glossatoren, Diaskenasten und Abschreiber corrumpirten Stellen zu besprechen. — Glosseme: 1, 11 את פיתום ואת רעמסס τήν τε Πειθώ καὶ Ραμεσσῆ καὶ Ὢν ἥ ἐστιν Ἡλιούπολις. Man erkennt leicht, dass hier ein Zusatz sei, da der Vertent, so er in seinem hebr. Text און gelesen hätte, entweder Ὢν oder Ἡλιούπολις, nicht aber beides zugleich mit ἥ ἐστιν gegeben haben würde (vgl. auch, was §. 11 zu Gen. 19. 37 bemerkt wurde). Da nun ferner און allgemein nur Ἡλιουπολις und nicht Ὢν gegeben wird, so zeigt sich diese

---

r) Die Verwechselung der Rad. אור und ירה ist überhaupt bei den LXX, wie Vorst. S. 146 gezeigt wurde, nicht selten: und verfällt auch Aquila in diesen Fehler, der Exod. 4, 12 והוריתיך durch φωτίσω wiedergibt. Onkel. übersetzt, wie dem Sprachkundigen natürlich: ואלפינך, und es ist vorzüglich hieraus zu ersehen, was von der Identität dieser beiden Vertenten (vergl. Anmerk. *d*) zu halten sei.

s) Unter den Neueren treten dieser Ansicht bei Schröder, Braun, Bellermann. Vergl. Gesenius Thesaurus T. 1. p. 54. 55. Die Einwürfe, die Gesenius das. gegen diese Ansicht erhebt, sind von de' Rossi beseitigt, welcher sagt: das Brustschild war doppelt, ungefähr wie ein Beutel (הלוא היה החושן כפול לדמיון כיס המתמלא) und passt also gut ומלאת בו (28, 17) und ונתת אל (28, 30). vergl. das.

Stelle als doppeltes Glossem, das nach und nach in den Text kam. Ein Leser mochte zu Ῥαμεσσῆ, das wie Jablonsky (*de terra Gosen dissert. p. 4. §. 8.*) wahrscheinlich gemacht hat, Ἡλιούπολις ist, die Worte ἥ εστ. Ἡλιοπ. angemerkt haben. Ein späterer Leser, dem און als Ἡλιοπ. bekannt war, fügte dieses Ὢν bei, und es kam die Glosse mit einem angehängten καὶ (vgl. Vorst, §§. 11. 12.) in den Text. — 7, 28 (8, 3) ובתנוריך im Alex. Cod. καὶ ἐν τοῖς φυράμασί σου καὶ ἐν τοῖς φρέασί σου. Dieses καὶ ἐν τοῖς φρέασί σου ist ein aus einem Abschreibefehler entstandenes Glossem. Statt φυράμασι hatte ein Abschreiber, durch ähnlichen Laut getäuscht, φρέασί gegeben und da in anderen Cod. φυράμασί war, so wurde Beides aufgenommen. Der Vat. Cod. hat nur φυράμασί, — 10, 22 ist θύελλα (welches zuweilen für ערפל gegeben wird, vgl. Deuter. 4, 11. 5, 19) glossirt. — 11, 2. 22, 3. 16. 26, 5 vergl. Vorst. 71. 72. — 13, 2 כל בכור πᾶν πρωτότοκον πρωτογενές ist eines, wahrscheinlich πρωτογενές Glossem. — Das. V. 12 ist, wie der Zusammenhang zeigt, ἐκ βουκολίων Glossem. — 15, 4 ומבחר שלישיו ἐπιλέκτους, ἀναβάτας τριστάτας. Hier ist ἀναβάτας Glossem. Vgl. 14, 7 ושלישים τριστάτας, und so häufig 2 Könige. Dieses τριστάτας soll nach einer Erklärung bei Origenes die Bedeutung haben, „eine Dreiheit von Reitern, deren einer die Zügel lenkte, der zweite mit dem Schilde schützte, der dritte kämpfte"; und es mochte also ein Leser dieses ἀναβ. zur Erklärung des τριστ. hinzugefügt haben [a]). — 16, 33 צנצנת στάμνον χρυσοῦν. — 24, 10 וכעצם השמים ὥσπερ εἶδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ ist στερεώμ. Glossem; die LXX setzen dieses Wort nur für רקיע. — 25, 7 לאפוד εἰς τὴν ἐπωμίδα καὶ τὸν ποδήρη ist letzteres eine zweite Uebers. für אפוד, vgl. 28, 31. (Hingegen fehlt in diesem V, die Uebers. für ולחושן). — Das. V. 17. כפורת ἱλαστήριον ἐπίθεμα: ersteres ein Gloss. von כפר versöhnen, dies. Vert. gibt allenthalben ἐπίθεμα für כפורת (vgl. §. 21.) — 26, 12 sind die Worte von dem ersten ὑποκαλύψεις bis zu dem anderen ὑποκαλύψεις Gloss. [b]). — 27, 20 זך ἄτρυγον καθαρόν: Eines Gloss. — Das. להעלות καῦσαι, ἵνα καίηται, ist ἵνα καίηται Glossem nach

---

a) Vergl. Origines, angeführt bei Bos z. St.

b) In diesem Kap. fehlen überhaupt im Vat. Cod. mehrere Verse (von V. 28 bis 30), von denen manche Fragmente im Vers 23 erhalten sind. Der Oxf. Cod. und Complut. ersetzten sie verschieden.

Lev. 24, 2. — 28, 6 מעשה חושב ἔργον ὑφαντόν ποικιλτοῦ. חושב wird bald mit ὑφαντός (Adjektiv) bald mit ποικιλτής (Nomen) übersetzt: und flossen hier die zwei Versionen zusammen. — Das. V. 20 משבצים זהב περικεκαλυμμένα χρυσίῳ, συνδεδεμένα ἐν χρυσίῳ: Eines Glossem, wahrscheinlich gehört es jedoch hinauf zu V. 11, für dessen anderen Stichos das. die Uebersetzung fehlt. — 29, 12 ואת כל הדם τὸ δὲ λοιπὸν πᾶν αἷμα: schon aus der Stellung ist λοιπόν als Gloss. zu erkennen, welches das πᾶν (vgl. d. T.) erklären will. — 30, 8 קטורת תמיד θυμίαμα ἐνδελεχισμοῦ διαπαντός, Eines Gloss. — 30, 10 וכפר אהרן על קרנותיו καὶ ἐξιλάσεται ἐπ' αὐτοῦ 'Ααρὼν ἐπὶ τῶν κεράτων αὐτοῦ: Glossem ἐπ' αὐτοῦ. — Daselbst Vers 31 שמן משחת קודש ἔλαιον ἄλειμμα χρίσεως ἅγιον ist ἄλειμμα Glossem, vgl. V. 25. — 34, 7 נוצר חסד δικαιοσύνην διατηρῶν καὶ ἔλεος. Für חסד findet sich bald δικαιοσύνη, bald ἔλεος: die andere Bedeutung wurde von einem Leser an den Rand bemerkt und kam mit einem καὶ in den Text. — 35, 22 וכומז καὶ ἐμπλόκια καὶ περιδέξια: Eines Glossem und vielleicht eingeschlichen aus Num 31, 50. So ist auch 30, 7 קטורת סמים θυμίαμα σύνθετον λεπτὸν nach Levit. 16, 12 wo sich דקה λεπτόν findet. — In den Kapit., in denen von Verfertigung der Stiftshütte u. s. w. gehandelt wird, begegnet man überhaupt vielfachen Zusätzen; aber auch Lücken und mannigfachen Spuren von Unkenntniss, wahrscheinlich durch die Schwierigkeit des zu behandelnden Stoffes veranlasst. So ist 27, 11 sehr glossirt und verschrieben. Für ווי ist οἱ κρίκοι καὶ αἱ ψαλίδες, und für וחשוקיהם αἱ βάσεις. Aber es ist aus V. 10 das. zu ersehen, dass αἱ ψαλίδες zu וחשוקיהם gehöre: αἱ βάσεις ist Glossem, oder Verstoss eines Abschreibers, nach den früheren Versen, und so wurde der ganze V. (περιηργυρωμέναι u. s. w. nach V. 17) corrumpirt.

Durch Diaskeuasten, um den T. nach Parallelstellen zu ergänzen, ist zuges.: 1, 12 σφόδρα σφόδρα nach V. 7. — 2, 14 τοῦτο nach d. dar. folg. V. — Das. V. 17 καὶ ἤντλεσῃ u. s. w. nach V. 19. — 4, 1 τί ἐρῶ nach 3, 13. — Das. V. 14 σοι nach V. 16. — 5, 10 κατέσπευδον nach V. 13. — 6, 17 οὗτοι und οἶκοι πατριᾶς nach V. 16. 19. So ist auch häufig K. 7, 8, 9 der Zusatz εἰς τὰ οἶκια τῶν θεραπόντων σου, ferner ἀπὸ τοῦ λαοῦ σου: parallelisirt nach Stellen in diesen Kap., wo diese Worte rechtmässig vorkommen. — 16, 14 ὡσεὶ κόριον λευκόν nach V. 31 das., vergl. §. 16. — Unter mehren derartigen Zusätzen

heben wir heraus: 22, 29 (30) καὶ τὸ ὑποζύγιον!! vgl. das. V. 8 (9). Ebenso ein paradoxer Parallelismus 23, 22 nach 19, 5. Solche Stellen scheinen durch Mönche, die wie bekannt die Function der Abschreiber vertraten (und dieses sogar Nonnen, so wie der Alex. Cod. von einer Aebtissin Thecla herstammt, vgl. Grabe Prolegomena in Octateuch.) und manche Stellen auswendig wissen mochten, in den Text gekommen zu sein. — Als Parallelismus ist noch zu erwähnen 23, 31 עד הנהר ἕως τοῦ μεγάλου ποταμοῦ Εὐφράτου, vgl. Genes. 15, 19. Deuteron 1, 7. Josua 1, 4. Zwar geben auch Onkelos und Jonathan zu Propheten הנהר durch פרת (vgl. Genes. 31, 21 Num. 22, 5 Josua 24, 2. 3 ff. und sonst häufig); doch ist dieses bei den LXX seltener und auch Onkelos und Jonathan geben nicht נהרא דפרת sondern blos פרת.

Durch Abschreiber ist corrumpirt: 1, 15 שפרה Σεπφώρα, nach dem häufig vorkommend. צפורה[c]). — 4, 23 λαόν für υἱόν. — 6, 19 ומושי Ὀμουσεί. I. Chron. 6, 4 ist richtig ὁ Μουσί; hier floss durch Abschreiber der Artikel mit dem Worte zusammen[d]). — 10, 5 מן השדה ἐπὶ τ. γῆς für ἀπὸ. (Auch ungenau übersetzt.) — 14, 17. 18 ובפרשיו ἵπποις für ἱππεῦσι vgl. V. 9 das, — 16, 4 בתורתי ist im Alex. Cod. ἐν ὀνόματί μου. Hier ist ein deutlicher Fingerzeig, auf welche Weise die Abschreiber irrten: durch den ähnlichen Laut νόμῳ, wie es auch der Vat. Cod. hat, wurde gesetzt ὀνόματ. — 16, 13. 14 ist eine Lücke; durch ὁμοιτελ. fiel die Uebersetzg. von שכבת הטל V. 13 bis zu dem שכבת הטל V. 14. aus. Vergl. auch 29, 5 ואת מעיל

---

c) In der Hexapla wird angeführt: שפרה Ἄλλος: ὀρνίθιον (Vögelchen!) פועה Ἄλλος: ἐρυθρὸν! (In der Mischna ist פואה die rothe Farbe; vielleicht das griech. ποά. Vergl. ***Burtorf Lex. Talmud. h. v.***) Vielleicht mag auch 14, 2 לפני פי החירות ἀπέναντι τῆς ἐπαύλεως einem solchen Uebersetzer angehören (Numer. 33, 7 ist פי החירות unübertragen), vielleicht ging jedoch diese Version von dem Vertenten selbst aus und hatte zu seiner Zeit dieser Ort diese Benennung. Vergl. auch jerusal. Targum z. St.: פונדקי חירתא.

d) Vergl. jedoch Vorst. S. 196, und mag der Uebers. zur Chronik, wie dieses häufig (vergl. das. §, 21. 22) das ihm vorliegende Fehlerhafte verbessert haben, so dass er das Ομουσει in zwei Worte umwandelte und das O zum Artikel machte. Wenigstens haben die sonstigen Eigennamen Exod. 6 keinen Artikel, und scheint, dass der Vertent geirrt und Ομουσει gesetzt habe. Nur wäre das O für ו etwas befremdend. Vgl. Vorst. S. 108. 109.

האפוד ואת האפוד καὶ τὸν χιτῶνα τὸν ποδήρη für τ. χιτ. τοῦ ποδήρους καὶ τὸν ποδήρη, vergl. auch 28, 27 (31) — 18, 23 וצוך κατισχύσει für καὶ ἰσχύσει. — 19, 22 פן יפרץ μὴ πότε ἀπαλλάξῃ, verschrieben für ἀπολέσῃ, wie es auch V. 24 hat. — 23, 18 ὅταν γαρ εκβάλω: ein arger Verstoss nach 34, 24. — Auch V. 7 das. כי לא אצדיק רשע καὶ οὐ δικαιώσεις ἀσεβῆ ἕνεκεν δώρων ist wahrscheinlich dieses δώρων durch δῶρα des darauffolgenden Verses (ושחד) veranlasst worden, und so wurde der ganze Satz verschrieben und δικαιώσω in δικαιώσεις corrumpirt.

Abschreibefehler wie die, Vorst. S. 67 D bemerkten sind sehr häufig, vergl. besonders 34, 16. — Corruptionen durch fehlerhaften Absatz: 22, 29 כן תעשה לשורך וכו' οὕτω ποιήσεις. τὸν μόσχον σου u. s. w. ist irrthümlicherweise nach ποιησεις ein Schlusspunkt. Aehnliches 12, 41. 42, wo das diakritische Zeichen irrig und aus νὺξ (V. 42) νυκτὸς, und dieses zu V. 41 gezogen (vgl. Vat. z. St.) wurde. Vgl. auch 16, 16. 17, 9. — Auf absichtlich abweichende Ordnung der V. wurde §. 15 aufmerksam gemacht. Vergl. auch 29, 20. 21. Hier Parallelismus mit Levit. 8, 23. 24. — Die Ordnung im V. selbst verändert: 22, 9. (10.) 35, 35. An letzterer Stelle eine ungemeine, durch Abschreiber veranlasste Verwirrung [e]).

Als eine durch Abschreiber und Diaskeuasten höchst corrumpirte Stelle ist 4, 25. 26 zu bezeichnen, und scheint jeder Versuch, hier den eigentlichen Text der LXX aufzufinden, vergeblich [f]).

§. 20.

Wir gelangen nun zu den Stellen, die die LXX anders gelesen, als der masoretische Text. Die Abweichungen sind theils

---

e) So ist συνέσεως διανοίας eine sonderbare Tautologie, und συνιέναι ποιῆσαι sehr auffallend. Dieses συνιέναι sammt dem διανοίας gehört zu Ende des V. zu וחושבי מחשבת, wofür im griech. Texte die Uebers. fehlt. Ebenso ist für חרש die Uebersetzung zu Ende des V., wo ἀρχιτεκτονίας; und τοῦ ἁγίου ist ein diaskeuastischer Zusatz. Trommius (*Concord. h. v.*), Tychsen (*Tentamen. p. 85*), Steph. Morinus (*de Ligua prim. p. 239*) verlieren sich, statt auf den Vers in seiner confusen Gestalt tiefer einzugehen, in den abentheuerlichsten Conjecturen über dieses τοῦ ἁγίου.

f) Vgl, Flam. Nobilius (6. Thl. der Waltonischen Poliglotte), Tychsen a. a. O. u. A.

auf Verwechselung ähnlicher Buchstaben und Laute, theils auf das dem Vertenten vorgeschwebte Ziel der Verdeutlichung (§. 15) zurückzuführen.

1, 22. כל הבן הילוד πᾶν ἄρσεν ὃ ἂν τεχθῇ τοῖς Ἑβραίοις. Auch Onkelos und selbst später Jonathan, dem doch, wie Sota 12a zeigt, die Leseart לעברים bestimmt nicht vorgelegen haben kann, setzen ליהודאי zur Erklärung hinzu. — 4, 31 וישמעו καὶ ἐχάρη a. w. וישמחו (ע und ח ähnliche Aussprache. Vergl. Vorst. S. 109. 112). — 5, 9 ויעשו בה καὶ μεριμνάτωσαν ταῦτα a. w. וישעו, vielleicht durch das unmittelbar darauffolgende ואל ישעו getäuscht. Doch ist zu merken, dass auch Onkel. ויתעסקון (und ואל ישעו, ולא יתעסקון) gibt. Genauer Jonathan, der ויעשו ויתעסקון, hingegen ואל ישעו, ולא יתרחצון. — 6, 20 יוכבד דודתו Ἰωχ. θυγατέρα τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ist, wie schon frühere Exegeten bemerken, apologetisch; der Vertent wollte die Abstammung Mosis aus einer, Lev. 18, 12 verbotenen Ehe vermeiden[a]). — 12, 17 ושמרתם את המצות καὶ φυλάξετε τὴν ἐντολὴν (ταύτην). Der Vertent las, wie der masor. Text, aber mit verschiedener Punctation הַמִּצְוֹת, und übersetzte ἐντολὴν collectiv (vgl. Vorst. S. 136 *e*) „das Gesetz", ein Diaskeuast vermeinte durch Hinzufügung des ταύτην (wie solches häufig) noch mehr zu erläutern[b]). Befremdend ist in diesem Vers ושמרתם καὶ ποιήσετε wie ועשיתם. — Daselbst Vers 39 כי גרשו ממצרים ἐξέβαλον γὰρ αὐτοὺς οἱ Αἰγύπτιοι. Der Vertent mochte wie der masor. Text (und nicht כי גרשום מצרים) gelesen haben, wandelte jedoch, wie dieses bei LXX häufig (Vorst. S. 144 *h*) den Passiv in Activ um. — Das. V. 40 ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσρ., ἣν κατῴκησαν ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ Χαναάν. Disse Abweichung wird schon in alter Zeit (vergl. Vorst. §. 4.) als eine absichtliche angeführt; nur geben die paläst. Quellen mehr dem Inhalt als der Worttreue nach: במצרים ובשאר ארצות. Die 430 Jahre dieses Verses werden also auch auf die Wanderungen der Urväter bezogen, und ist hierdurch der Widerspruch mit Genesis 15, 13 (vergl.

---

a) Nach Ewald (Alterthümer des Volkes Israel S. 175 Anm.) kann דודה die Bedeutung Geschwisterkind haben, und übersetzten die LXX im eigentlichen Sinn.

b) Die Halacha (Mechilta z. St.) hat zwar auch eine Anspielung auf המִּצוֹת, aber nur midraschartig und führt ausdrücklich auch המצות an.

Raschi, Ibn Esra und andere Commentatoren) gehoben. Diesem gemäss gibt auch der Vertent 13, 18: וחמשים עלו durch πέμπτη δὲ γενεᾷ ἀνέβησαν. Damasius (vergl. *Hieronymus opp. T. 2. p. 666*) findet hier einen Widerspruch mit Genes. 15, 16; allein da Exod. 12, 40 nach dem Vert. auch die frühere Wanderung — wie die des Jizchak — mitgerechnet ist, so ging das fünfte Geschlecht vom Beginn der Wanderung heraus; hingegen Genesis, wo 15, 13 nur 400 Jahre und dieses auf den Aufenthalt in Aegypten allein zu beziehen ist, ist Vers 16 richtig das vierte Geschlecht[c]). — 14, 25 ויסר καὶ συνέδησε a. w. ויאסר; vergl. jedoch Vorst. S. 200 über die Verwechselung der Radices bei den LXX. — 23, 21 כי לא ישא לפשעכם οὐ γὰρ μὴ ὑποστείληταί σε. Diese Uebersetz. ist sehr dunkel und wird durch die Hypothese, der Vertent habe פניכם gelesen, (Scharfenberg a. a. O. S. 70) noch nicht Licht über sie verbreitet. Eher würde (in diesem Vers) השמר מפניו πρόσεχε σεαυτῷ Anlass zu der Conjectur geben, der Vertent habe השמר לך (vergl. 34, 12) gelesen, dürfte man überhaupt bei ihm Genauigkeit zu sehr in Anschlag bringen. — 27, 18 מאה באמה ἑκατὸν ἐφ᾽ ἑκατόν. Man erkennt hier offenbar eine Uebereilung des Vertenten, der durch das vorhergehende מאה getäuscht, auch באמה wie במאה nahm. Bemerkenswerth ist, dass für das darauffolgende schwierige חמשים בחמשים (vergl. die Commentatoren) die Sept. πεντήκοντα ἐπὶ πεντήκοντα hat, also ganz wie der masoretische Text. Der Samarit. Pentat. umgehet die Schwierigkeit und — lässt בחמשים aus: also blos ורוחב חמשים[dd]). — 29, 5 האפוד

c) So bildet z. B. Jehuda (welcher mit Jakob nach Egypten zog) ein Geschlecht, dann dessen Sohn Perez, dessen Sohn Chezron, dessen Sohn Kaleb (vergl. Raschi Genes. 15, 16). Ueber das Auffallende in dieser Zahl 400 mit dem Geschlechtsregister 6, 16—21 und 7, 7 siehe Raschi und die anderen Commentatoren, Den LXX scheint entgangen zu sein, dass in dieser Annahme viele Schwierigkeit liege. — Ueber Theodotion zu וחמשים vergl. Vorst. S. 183

d) ὑποστέλλω, ομαι „vermindern, beschränken ff.“ passt nicht hierher. Ernesti (*Not. ad Glossar. Hesych. p. 274*) gibt obige Uebersetzg. mit *„non autem te circumveniet“*, ohne dass aber hierdurch ein entsprechender Sinn gefunden würde

dd) Höchst befremdend ist 26, 33 תחת הקרסים ἐπὶ τῶν στύλων. Der Vertent verwechselt offenbar הקרסים mit הקרשים, vgl. auch weiter Num. 3, 35 Aehnliches; aber was that er mit תחת? —

ואפדת לו בחשב καὶ συνάψεις αὐτῷ τὸ λογεῖον πρὸς τὴν ἐπωμίδα. a. w. ואפדת לו החשן באפוד, aber auch da noch sehr dunkel. Ueberhaupt verstand, wie oben §. 16 bemerkt wurde, der Vertent nicht den Ausdruck חשב. Vergl. auch Lev. 8, 7 und weiter §. 24. — 33, 5 רגע אחד πληγὴν ἄλλην a. w. נגע אחר; vergl. jedoch Vorst. S. 205 über die hebr. Codd. der LXX und die Verwechselung ähnlicher Buchstaben. — Das. Vers 13 וראה ἵνα γνῶ a. w. ואראה: aber auch hier vielleicht durch ähnlichen Laut getäuscht, oder las der Vertent וְרָאֹה, Infinitiv. absol. (vergl. Kohelet 9, 11) und gab es im definitiven Verbum (vergl. Vorst. S. 143 *e*) wieder [e]).

Vorzüglich beachtenswerth ist 22, 4 (5), wo nicht etwa Abweichung in der Leseart eines Wortes, sondern eine reich vermehrte und das dortige Gesetz ganz anders wiedergebende Stelle. Der masoretische Text hat nämlich: כי יבער איש וכו' מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם. Die Septuaginta: ἐὰν δὲ κ. τ. λ. ἀποτίσει ἐκ τοῦ ἀγροῦ αὐτοῦ κατὰ τὸ γέννημα αὐτοῦ. ἐάν δὲ πάντα τὸν ἀγρὸν καταβοσκήσῃ τὰ βέλτιστα τοῦ ἀγροῦ αὐτοῦ καὶ τὰ βέλτιστα τοῦ ἀμπελῶνος αὐτοῦ ἀποτίσει. Der Sinn ist: weidet er nur einen Theil ab, so bezahlt er soviel, wie abgeweidet wurde; wenn er aber den ganzen Acker abweidet, so muss er das Beste ff. bezahlen. Also in mancher Weise analog 21, 35. 36. Aber wie höchst befremdend ist dieses ἐκ τοῦ ἀγροῦ αὐτοῦ κατὰ τὸ γέννημα αὐτοῦ. Welche hebr. Textworte wären hierfür aufzufinden? Der Samaritan. Pentat. hat: וכי יבעיר וכו' שלם ישלם משדהו כתבואתה ואם כל השדה יבעה מייטב שדהו ומייטב וכו'. Dieses ישלם משדהו כתבואתה bedarf wohl keiner besonderen Würdigung. Auch zeigt יבעה auf einen

---

e) Der Samaritan. Pentat. hat an mehren dieser Stellen wie die abweichende Leseart der LXX und zwar 1, 22 לעברים, 5, 9. ולא (!) ישעו וישעו בח. 12, 17 ושמרתם את המצוה (aber nicht הזאת, wodurch unsere obgie Behauptung bestärkt wird, dass ταύτην ein diaskeuastischer Zusatz), ferner ועשיתם את היום. Das. V. 39 כי גרשום מצרים. Das. V. 40 בארץ כנען ובארץ מצרים (die LXX emendirt, weil die Wanderung erst in Kanaan, dann nach Mizraim). 14, 25 ויאסר. — Es wurde schon § 15 Anmerk. *a* aufmerksam gemacht, welcher Werth auf diese Uebereinstimmung zu legen sei. Wir heben hier noch hervor 23, 7, wo, wie oben bemerkt wurde, δικαίωσω in δικαιώσεις corrumpirt wurde: der Samaritanische Pentateuch will dieses δικαιώσεις nachbilden und schreibt כי לא הצדק!!!

besonderen Umstand; dieses Wort ist aramäisch und in der Mischnasprache der technische Ausdruck für den in diesem Vers benannten Schaden (vergl. Baba Kama 1, 1 und Talmud das.); ferner ist auch שדה männlich und kann also nicht gesagt werden כתבואתה, bezogen auf das frühere שדה. Diese Anzeichen deuten auf ein Targum hin, das hier vorgelegen und in welchem sich חקלא und יבעי gefunden, und dem der Samaritan. seinen Text nachgebildet [f]). Nach diesem Targum hat ebenfalls unser Vertent übertragen; und so würde sich die Vermuthung (Vorst. S. 34 ff.) bestätigen, dass die Septuaginta wenigstens theilweise aus einem Targum geflossen sei. — Doch erheben sich hier noch manche Zweifel. Dieser Vertent, der, wie mehre Stellen zeigen, nach Deutlichkeit strebte, würde für das fast unverständliche ἐκ τοῦ ἀγροῦ αὐτοῦ κατὰ τὸ γέννημα αὐτοῦ wohl einen andern Ausdruck gesucht, und wenigstens ἐκείνου statt des letzten αὐτοῦ gegeben haben. Es muss aber noch hervorgehoben werden, dass an manchen Stellen sich das Σαμαρειτικόν in die Septuaginta eingeschlichen, und ist dieses an einer Stelle dieses Buches deutlich zu gewahren. 23, 19 findet sich nach לא תבשל גדי בחלב אמו folgender Zusatz im Samarit. Pentat.: כי עשה זאת כזבח שכח ועברה הוא לאלהי יעקב (worüber an einem anderen Ort) und ein Vat. Cod. (bei Holmes Cod. Vat. 58) hat ὅτι ὁ ποιῶν τοιαύτην θυσίαν μίσος καὶ παράβασίς ἐστι, τῷ θεῷ Ἰακώβ. Dieses ist, wie man leicht erkennt, eine samarit. griech. Uebersetzung, die etwas verstümmelt in den Text gekommen (vergl. auch §. 11 Anmerk. *g*). Und so dürfte denn die Vermuthung nicht unbegründet sein, dass 22, 4 nicht der eigentlichen Sept., sondern dem Σαμαρ. angehöre.

---

f) Befremdend genug ist, wie Ewald diesen Zusatz als echt annehmen konnte, und nicht die Mystification des Samar. gewahrte. Er beruft sich zwar auf das Gesetz der Billigkeit und der Analogie, 21, 33—36. Allein in unserm Verse ist ושלח, also ein Muthwille von Seiten des Besitzers des Viehes. Und hat Ew. von diesem ושלח abgesehen, so musste er im Gegentheile auffallend finden, warum bei der Abweidung des ganzen Feldes מיטב וכו׳ gegeben werden müsse, und nicht genügt, dass er bezahle den ganzen Schaden, ohne מיטב. Hierauf würde doch die Analogie von 21, 33—36 (da auf sie Gewicht gelegt wird) führen. Dort braucht auch nicht das Beste aus der Heerde gegeben, sondern blos der Schaden bezahlt zu werden. Die *Halacha Baba Kama cap. 1. 2* hat hier richtig gesehen, und dem Unbefangenen wird der masor. Text sich als der allein authentische darstellen.

§. 21.

Es ist nun (vgl. §. 15) zu forschen über die nach und nach erfolgte spätere Uebersetzung der letzten Kap. des Exodus, von Kapit. 36, 8 bis zu Ende des Buches. In diesem Theile der Sept. herrscht eine ungemeine Confusion und müssen wir uns vorerst an der Hand des hebr. Textes orientiren.

36, 8 ist der Eingang dem hebr. Texte conform, es wird aber mit der hohepriesterlichen Kleidung begonnen und hier 39, 1—31 des hebr. Text. eingeschoben. — Kap. 37 beginnt mit einem Bruchstück aus 36, 8 und 9 (ungenau übersetzt) des hebr. Textes, dann Vers 35 bis inclusive Vers 38; dann Kapit. 38, 9 bis inclusive 23 des hebr. Text.: doch fehlt V. 10. 11. 12 die Uebersetzung für ווי העמודים וחשקיהם כסף. — Hierauf Kap. 38, entspricht Kap. 37, 1—24 des hebr. Text., nur ist V. 1. 2. compendiarisch, V. 4 fehlt und V. 5 ist lückenhaft; V. 6—11 lückenhaft, V. 12 fehlt, V. 13 ist V. 3 nachgebildet, V. 14 lückenhaft, Vers 15 ist in einer Weise gegeben, die weder Kap. 25—27, noch in diesem Kap. erscheint. Dann V. 16—18 ungenau; V. 19—22 in einen Vers compendiarisch und confus zusammengeflossen, dann V. 23. — Hierauf wird referirend angeführt οὗτος ἐποίησε oder οὗτος περιηργύρωσε, und wird mancher Bezug genommen auf 36, 20 - 35. 38, 9—20 des hebr. Text., aber in einer kaum zu ordnenden Verwirrung. — Dann Kap. 38, 1 des hebr. Textes (?) und hier ein abentheuerlicher Zusatz: οὗτος ἐποίησε τὸ θυσιαστήριον τὸ χαλποῦν ἐκ τῶν πυρείων τῶν χαλκῶν ἃ ἦσαν τοῖς ἀνδράσι τοῖς καταστασιάσασι μετὰ τῆς Κορὲ συναγωγῆς. „Bezaleel machte den Altar aus den Pfannen der Aufrührer mit Kore"; und der Aufruhr hatte sich doch erst einige Jahre später ereignet! Zu diesem unsinnigen Zusatz hat Numer. 17, 2 ff. Veranlassung gegeben. — 38, 2 des hebr. Text. fehlt; hierauf V. 3—5, V. 5 bis mit V. 7 compendiarisch. Hierauf 37, 29; dann 38, 8 des hebr. Text. mit einem Zusatz zu Ende (ἐν ᾗ ἡμέρᾳ ἔπηξεν αὐτήν), und 40, 31. 32, des hebr. Text., aber stets nur referirend οὗτος ἐποίησε. — Kap. 39 entspricht dem hebr. Texte Kap. 38, 24—31: nur ist V. 30. 31 ungenau und fehlt auch die Uebersetz. für ואת מזבח הנחושת. Hierauf folgt der zweite halbe Vers aus K, 39, 32 des hebr. Text., dann ein Zusatz, der sich nicht im hebr. Texte findet (τὸ δὲ λοιπὸν χρυσίον τοῦ ἀφαιρέματος ἐποίησαν σκεύη

εἰς τὸ λειτουργεῖν ἐν αὐτοῖς ἔναντι κυρίου); hierauf Kap. 39, 1 des hebr. Text. etwas ungenau, dann V. 33 ungenau, dann V. 35, hierauf V. 37. 36. 41 (lückenhaft), V. 40. (lückenhaft), V. 34 mit Zusätzen aus V. 39. dann ein Theil v. V. 40. dann V. 42. 43. — K. 40 entspricht K. 40 des hebr. T., aber sehr ungenau, und fehlt V. 7. 8. 10. 11 d. hebr. T., V. 17. ein Zus. ἐκπορευομένων αὐτῶν ἐξ Αἰγύπτου νουμηνίᾳ (z. Th. nach Num. 1, 1), V. 20. lückenhaft V. 28. 30. 31. 32 fehlen. V. 32. lückenhaft [a]).

Man blieb allein bei der auffallenden Erscheinung dieses Untereinanderwerfens und der ungemeinen Lückenhaftigkeit stehen, und man suchte hierfür Abschreiber oder den Zufall verantwortlich zu machen [b]); ein genaueres Eingehen auf die Uebersetzung dieser letzten Kapp. ergibt jedoch ein ganz anderes Resultat. Schon dem οὗτος ἐποίησε und οὗτος περιηργύρωσε siehet man ein r e f e r i r e n d e s Streben und nicht eine treue Version an, und nicht weniger zeigt eine Vergleichung der Kap. 25—27 mit diesen letzten Kapp., dass diese beide Versionen nicht Einen Urheber haben. Denn berechtigt auch nicht die Verschiedenheit eines Ausdruckes zur Annahme verschiedener Uebersetzer (Vorst. S. 193 und Anmerk. *d* das.), so liegt nichtsdestoweniger in der c o n s t a n t e n Verschiedenheit, wenn nämlich in einem Buche oder einer zusammenhängenden Stelle die Bedeutung eines hebr. Wortes durchgehends mit diesem, in einem andern Buche oder Stelle durchgehends mit einem andern Ausdruck wiedergegeben ist, ein sicheres Kriterium. Und diese constante Verschiedenheit zeigt sich in den gedachten Kapiteln. Kap. 26—27 ist בדים stets ἀναφορεῖς oder φορεῖς, und בתים (בתים לבדים) θῆκαι [c]), in den letzten Kap. (Kap. 38 griech.

---

a) In der Ausgabe der Septuag. von van Ess sind im griech. Text die entsprechenden Kapp. und Verse des hebr. Text., aber nicht mit genügender Genauigkeit angegeben

b) Grabe de Vitiis LXX Interpr. p. 10: *Caeterum transpositionem Textuum quod attinet, illam quidem non Notariorum sed eorum, qui membranos seorsim exaratas in unum volumen compegerunt negligentia ortam animadverti.* (Und die lückenhaften und zusammengezogenen Uebersetzungen?)

c) 30, 4. 5 ist mit Geschmack בתים ψαλίδες und בדים σκυτάλαι übersetzt; der goldene Altar, der nur ein einelliges Viereck, bedurfte keiner Stangen, sondern nur Stäbe (σκυτάλαι), und für diese genügen ψαλίδες. Vergl. Schleussner *v.* ψαλις.

Text im hebr. Texte 37, 14, Kap. 39 griech. Text hebr. Text 39, 35. 40, 20 in beiden Texten) ist בדים διωςτῆρες, einmal sogar μόχλοι (Kap. 38 griech. Text, hebr. Text 38, 5 [d]), aber nie ἀναφορεῖς; und בתים εὑρεῖς oder ὥστε αἴρειν (Kap. 38 gr. T. hebr. T. 37, 14. 38, 5) und nie ϑῆκαι [e]. — Kap. 27 ist מכבר ἐσχάρα; Kap. 38 (hebr. Text 38, 4) und Kap. 39 (hebr. Text 38, 30) παράϑεμα. — Kapp. 26. 27 ist אדנים βάσεις; K. 38 (mit Bez. auf hebr. T. K. 36, 20—35. 38, 9—20 vgl. S. 110); K. 39 (hebr. T. 38, 27) κεφαλίδες, welches Kapp. 26. 27 die Uebers. für ווי (nur 39, 30. 31 ist אדנים βάσεις). — Und nun die Angabe über den Leuchter Kap. 38 (hebr. Text Kap. 37, 17—24), welche Verschiedenheit von der Uebers. zu Kap. 25, 31—40, man erkennt sogar deutlich, dass hier Manches von anderswo abgeholt sei. Die am Leuchter (מנורה λυχνία) K. 25 hervorgehobenen Theile ירך קנים גביעים כפתורים פרחים נרות sind daselbst richtig übertragen: καύλος, καλαμίσκοι, κρατῆρες, σφαιρωτῆρες, κρίνα, λύχνοι. Hingegen erscheinen Kap. 38 in ungemeiner Verwirrung καύλος, καλαμίσκοι, βλαστοί, ἐνϑέμια, λαμπάδια, λύχνοι. Was ἐνϑέμια bedeute, ist zweifelhaft [f]), entspricht aber so wenig wie βλαστοί dem hebr. כפתור, für das diese beiden Ausdrücke gegeben sind. Und nun für גביעים hier λαμπάδια! Und noch dazu: ἅ ἐστιν ἐπὶ τῶν ἀκρῶν αὐτῶν!! Hier ist offenbar eine Nachahmung von Zach. 4, 2; so wie wir früher einen insipiden Zusatz zu 38, 1 hebr. T. nach Num. gewahrten. Zach. 4, 2 ist וגלה על ראשה καὶ τὸ λαμπάδιον ἐπ' αὐτῆς; und es wurde aus Unverstand auch hier גביעים für eine Art Oelkelche, Lämpchen genommen. Auch das unsinnige ἱλαστήριον für כפורת (vergl. §. 19) erscheint hier allenthalben, niemals aber ἐπίϑεμα.

---

d) Bei van Ess ist falsch verzeichnet V. 7. — Dieser V. ist überhaupt sehr diaskeuastisch corrumpirt.

e) Trommius führt falsch in seiner Concordanz aus Kap. 38 ἀναφορεῖς an: die besseren Codd. (Vat. und Alex.) haben es nicht. Vielleicht citirte Trommius nach Compl. oder Frankfurter Ausgabe.

f) ***Flam. Nob. in notis ad loc.:*** καὶ τὰ ἐνϑέμια, ***et paullo post*** καὶ τὸ ἐνϑέμιον. ***Ita etiam in alio cordice pervetusto. In aliis est*** ἀνϑέμια ***et*** ἀνϑέμιον, ***quibus item vocabulis singnificantur ea, quae ornamenti causa adjunguntur, alibi quoque*** σφαιροτῆρες ***sphaerulae appellantur, et paullo post*** βλουστοὶ ἔξεχοντες ***germina existentia.***

Diese Erscheinungen weisen auf ein, auf die Beurtheilung der gesammten Septuaginta einflussreiches Resultat. Die eigentliche frühe Version hatte sich nur bis 36, 8 erstreckt; von da ab bis zu Ende des Buches, wo doch zumeist nur eine Wiederholung von K. 25—28, liess der Vert. mit vielleicht wenigen Ausnahmen [g]) unübersetzt, da an der Hand der schon vorausgegangenen Version von K. 25—28 der jüd. Leser, dessen religiöses Bedürfniss durch die Uebertragung der Schrift ins Griechische befriedigt werden sollte, sich leicht in diesen letzten Kapp. aushelfen konnte (vergl. Vorstud. S. 23). Spätere Leser merkten Manches bei diesen nicht übersetzten Stellen an, welches Diaskeuasten nach ihrer Weise zusammenfügten und nach einer eigenthümlichen Ordnung (wenn anders dieser Name hier anwendbar) in den Text brachten [h]): und so liegt uns denn in diesen letzten Kapiteln eine andere, aus Glossemen zusammengeflossene Uebersetzung vor.

§. 21.

Ehe wir die Untersuchung über dieses Buch schliessen, möge noch mit einigen Worten ein Fragment des Tragikers **Ezekiel** erwähnt werden, aus dem sich mancher Beitrag zur Beurtheilung des Textes der LXX, sowie des zu Alexandrien vor-

---

g) Zu diesen dürfte gehören Kap. 38, 8 hebr. Text (K. 38 gr. T.) und 38, 24—31, welches früher nicht vorkam. Der alte Vertent selbst übersetzte daher diese Stelle, wenigstens theilweise; darum in diesem Stück mehrmals richtig אדנים βάσεις (V. 30. 31) wie oben. — Zu Vers 38, 8 הצבאות אשר צבאו τῶν νηστευσασῶν αἳ ἐνήστευσαν meint Cappellus, der Vertent habe gelesen הצמות אשר צמו, wahrscheinlicher ist jedoch, dass hier ein midraschisches Element zu Grunde liege. Auch mochte man dieses הצבאות וכו׳ gern euphemistisch umschreiben wollen.

h) In dem uns vorliegenden griech. Texte kommt in diesen letzten Kapp. zuerst (36, 8 ff.) die hohepriesterl. und priesterl. Kleidung (hebr. T. K. 39, 1—31), dann in kurzen Worten das Zelt, Errichtung der Vorhänge und des Hofes und hier ein Sprung zu 38, 21—23, dann die innere Einrichtung, Lade, Tisch, Altar u. s. w., aber allenthalben Lücken und compendiarische Referate. — Die Uebersg für 39, 1—31 hat nur wenige Abweichungen von K. 28; dieses Stück scheint zeitig von einem Leser vollständig nach Kap. 28 übertragen (besser „abgeschrieben") worden zu sein; daher hier die wenigsten Glosseme: und da die Diaskeuasten dieses Stück vollständig vorfanden, setzten sie es auch voran.

waltenden midraschischen Elements ergibt. Eusebius (*Praepar. evang. L. 9. c. 28. 29.*) und Clemens der Alexandr. (*Strom. L. 1. p. 344. 345 ed. Sylb.*), sprechen von einem Ezekiel, der Tragödien verfasste[a]). Ein grosses Bruchstück einer dieser Tragödien. ἐξαγωγή betitelt, hat Eusebius (1. T.) erhalten[b]). Dieser Ezekiel lebte im zweiten Jahrh. vor der gewöhnlichen Zeitrechnung[c]); und dass er in Alexandrien gelebt, geht sowohl aus der Sprache, in welcher er sein Drama, als aus dem Umstande, dass er ein Drama verfasste, hervor, da nur alexandrinische Juden griechisch schrieben[d]). Auch ist nur bei den Juden zu Alexandrien die innige Vertrautheit mit griechischer Wissenschaft und Literatur zu suchen; daher denn auch hier die der palästin. Literatur fremde Erscheinung eines D r a m a, das noch überdiess nach griechischer Kunstform (in Senarien) geschrieben ist. Das gerettete Fragment enthält (einige unbedeutende Umstände

---

a) Eusebius nennt ihn τὸν τῶν τραγωδιῶν ποιητήν; Clemens τ. τῶν Ιουδαϊκῶν ραγωδιῶν ποιητήν.

b) Bei Clemens nur ein kleinerer Theil dieses Bruchstücks. Auch finden sich bei Eustathius (*ad Hexahemeron p. 25 ed. Allat.*) einige Verse dieses Fragments — L. M Philippson hat in einer Monographie „Ezekiel und Philo", dieses Fragment bei Eusebius metrisch übersetzt und mit Einleitung und kritischen Anmerkungen versehen. Auch ist die ἐξαγωγή abgedruckt bei F. Delitzsch „Zur Geschichte der jüd. Poesie" S 211 ff.

c) Vergl. Philippson a. a. O. S. 11. Nach Dähne Theil 2 S. 199 Anmerk. 157 mochte Ez. schon im 3. Jahrh. gelebt haben. — Das Bedenken, warum Josephus nicht Ez. erwähnt (Philippson S. 12) ist leicht mit den Worten, die Valkenaer (*Diatribe de Aristobulo Judaeo p. 23. 24*). R. Simon und Hody auf eine ähnliche Frage hinsichtlich Aristobuls entgegensetzte, zu beantworten: „Warum hätte er ihn erwähnen sollen, da es doch nicht in seinem Plane lag, alle jüdischen Literaten aufzuzählen?"

d) Auch Cyrenäische Juden verfassten, wie 2. Macc. zeigt, Werke in griech. Sprache; alexandr. wird hier nur im Gegensatz zu p a l ä s t. genommen: Ezek. nicht ein Paläst. — Dass Ezek. ein Jude war, ergibt sich nicht nur aus dem jüd. Namen Ezekiel (vergl. Delitzsch a. a. O. Anmerk.) sondern noch mehr aus dem genauen Citiren der Bibelstellen, aus der Einschärfung der Gebote des Pessach, aus dem weiter zu erwähnenden midraschischen Elemente, überhaupt aus dem dieses Fragment durchwehenden jüd. religiösen Geiste: und es kann nur Verwunderung erregen, dass Manche (wie Bigne, Illigius u. A.) ihn zu einem Christen stempeln wollten.

abgerechnet): Ein Gespräch Mosis mit Sepphora, in welchem er ihr seine Jugendgeschichte erzählt. — Moses theilt dem Raguel einen Traum mit, und dieser erblickt in dem Traume die Andeutung von Mosis künftiger Grösse. — Gott erscheint im Dornbusch und beruft Moses, dass er das Volk der Hebräer erlöse. — Gott verkündigt dem Moses die über Egypten kommenden Plagen, ferner die Gesetze über das Pessachlamm und das ungesäuerte Brod. — Ein geretteter Egypter bringt (nach Egypten) die Nachricht von dem Untergange der Egypter im rothen Meere, und den diesen Untergang begleitenden Umständen. — Ein Kundschafter berichtet Moses über ein Thal mit zwölf Quellen und siebenzig Palmen (zu Elim. vergl. Exod. 15, 27), — Hierauf noch ein Bericht üben einen wunderbaren Vogel. Dieser Bericht scheint jedoch nicht mehr zu der ἐξαγωγή zu gehören [e]).

Ezekiel hält sich streng an den Text: auch ist sein Gedicht dem grössern Theile nach nur eine Zusammenstellung biblischer Verse und kann auf eigentlich poetischen Werth keinen Anspruch machen (vergl. Eichhorn *de Jud. re scenica p. 20*). Dieses Drama war wahrscheinlich zunächst für die Juden zu Alexandrien verfasst; daselbst scheint überhaupt die jüd. Volkspoesie sich dieses Stoffes — der Schicksale in Egypten — bemächtigt zu haben (vergl. §. 10). Da aber Ezekiel genau der Septuaginta folgt [f]), so ergibt sich hierdurch manches Kriterium für den Text der LXX. So zeigt V. 232. 233:

,.... ἁρμάτων δ' ἄφνω τροχοί
οὐκ ἐστρέφοντο, δέσμιοι δ' ὡς, ὥρμωσαν

auf 14, 25 καὶ συνέδησε, dieses also die alte Leseart nach ויאסר. Vergl. S. 107.

Hierher ist auch zu beziehen V. 12. 13:

Ἔπειτα κηρύσσει μὲν Ἑβραίων γένει
δ' ἀρσενικὰ ῥίπτειν ποταμὸν ἐς βαθύῤῥοον.

Die LXX 1, 22: πᾶν ἀρσενικὸν ὃ ἐὰν τεχθῇ τοῖς Εβραίοις, vergl. S. 106. Diese Leseart also alt. Auch V. 52. 53:

e) Vielleicht erstreckte sich die ἐξαγωγή auch über die Wanderung in der Wüste und war dieser letzte Bericht einem der nach Kanaan gesandten und von da mit falscher, das Volk einschüchternder Aussage zurückkehrenden Kundschafter (Num. 16. 17.), in den Mund gelegt.

f) Philippson bringt S. 49—52 eine Vergleichung mehrer Stellen mit dem Text der LXX.

μὴ κτενεῖς σύ με
ὥσπερ τὸν ἐχθὲς ἄνδρα;
scheint auf das verdeutlichende χθὲς 2, 14 (vergl. S. 75) hinzuweisen.

Es gehet aber auch aus manchem V. hervor, dass Ezekiel anders als der heutige Text der LXX gelesen habe. So Vers 14. 15:
Ἐνταῦθα μήτηρ ἡ τεκοῦσ' ἔκρυπτέ με
τρεῖς μῆνας, ὡς ἔφασκεν οὐ λαθοῦσα δὲ κ. τ. λ.

Dieses ist ganz wie der masor. T. 2, 2. 3 ותצפנהו ..... ולא יכלה, singular. Die Septuaginta: ἰδόντες.....ἐσκέπασαν..... οὐκ ἐδύναντο, und setzt dann zu; ἡ μήτηρ αὐτοῦ. Vergleiche §. 16 g).

Auch Vermeidung der Anthropomorphismen tritt hier wie in der bei den LXX bemerkten Weise (§. 17) hervor. Vers 118. 119:
Κἀυτὸς (Ααρων *scil.*) λαλήσει βασιλέως ἐναντίον,
σύ μὲν πρὸς ἡμῶν, ὁ δὲ λαβὼν σέθεν πάρα.
Vergl. 4, 16 ואתה תהיה לו לאלהים τὰ πρὸς τὸν θεόν.

---

g) Die ἐξαγ. beginnt mit der Jugendgeschichte Moses, von diesem selbst erzählt, und da heisst es nun beim Eingang:
Ἀφ οὗ Ιακὼβ γῆν λίπὼν Χανανίαν
κατῆλθ' ἐς Αἴγυπτον, ἔχων ἑπτάκις δέκα
ψυχὰς σὺν αὐτῷ.
Da diese ganze Erzählung fast worttreu Exod. Kap 1. 2 nachgebildet ist, so ist fast mit Gewissheit anzunehmen. dass das ἑπτάκις δέκα aus Exod. 1, 5 abgeholt sei, und dass Ezek. hier und Genes. 46, 27 ψυχαὶ ἑβδομήκοντα gelesen habe Vergl §. 11 zu Ende. — Zu bemerken ist noch, dass, obschon Ezekiel sich gern an die Worte des Textes hält, er hinsichtlich der Ordnung der Stellen vom Texte nicht selten abweicht, und sich manche dichterische Freiheit erlaubt So hat er Vers 116: Ἀαρωνα πέμπσον σὺν κασίγνητον παχύ, und hierauf folgt V. 120 ff.: τί δ' ἐν χεροῖν σὺ τοῦτ' ἔχεις κ. τ. λ. Im Text Kap. 4 umgekehrt — Vers 131 bis 150 werden die Plagen in anderer Aufeinanderfolge aufgezählt, als in der Schrift. Vergl. auch eine ähnliche Freiheit Ps. 105, 27—37. Wir führen hier noch an V. 136. 137, wo Gott spricht:
ἔπειτα τέφραν οἷον χαμιναίαν σπερῶ
ἀναβλύσει δὲ ἐν βρότοις ἕλκη πικρά.
Dieses σπερῶ ist nicht nur dem Urtext entgegen (vergl. 9, 8), sondern ganz sinnlos; was will bedeuten: Gott werde Asche streuen? Hier muss gelesen werden σπερεῖς.

Ferner V. 156—159:

..... μῆνος οὗ λέγω
διχομηνίᾳ τὸ πάσχα θύσαντας θεῷ
τῇ πρόσθε νυκτὶ αἵματι ψαῦσαι θύρας.
ὅπως παρέλθῃ σῆμα δεινὸς ἄγγελος.

Also nicht Gott, sondern ein harter Engel: vergl. die LXX zu 4, 24 und das S. 85 hierzu Bemerkte. Ezekiel mochte zu diesem ἄγγελος sich noch durch den Umstand veranlasst gefunden haben, dass es für Gott selbst nicht eines Zeichens bedürfe [h]).

Dieses Drama hat auch sehr bemerkenswerthe midraschische Elemente. So V. 162 166:

Ὅταν δὲ μέλλητ' ἀποτρέχειν δώσω χάριν
λαῷ, γυνή τε παρὰ γυναικὸς λήψεται
σκεύη, κόσμον τε πανθ' ὃν ἄνθρωπος φέρει,
χρυσοῦν τε κἀργυροῦν, ἰδὲ σπολάς, ἵνα
καθ' ὧν ἔπραξαν μισθὸν ἀποδῶσι βροτοῖς.

Bekannt ist die Hagada (Synhedrin 91), welche den Vorwurf, die Kinder Israel haben ausgeliehen ff., ganz in dieser Weise zu entkräften sucht [i]).

Ebenso bringen V. 167—171 eine Hagada:

Ὅταν δὲ ἐς ἴδιον χῶρον εἰσέλθηθ' ὅπως
ἀφ' ἥσπερ ἠοῦς ἔφυγετ' Αἰγύπτου ἄπο,
ἕπτα διοδοιποροῦντες ἡμερῶν ὅδὸν,
πάντες τοσαάτας ἡμερας ἔτος κάτα
ἄζυμ' ἔδεσθε καὶ θεῷ λατρεύσετε.

Was diese siebentägigen Reise, welcher das siebentägige Fest entsprechen soll, zu bedeuten habe, ist dunkel; aber die Mechilta zu Exod. 14, 1 gibt hierüber Aufschluss. Diese erzählt, dass der nachsetzende Pharao die Kinder Israel am sech-

---

h) τῇ πρόσθε νυκτὶ ist nicht, wie Viger übersetzt, *nocte antegressa;* denn da würde das Pessachlamm in der Nacht zum vierzehnten Tage geschlachtet worden sein, welches nicht nur gegen den biblischen Text verstösst, sondern im directen Widerspruche mit V. 177 ff. ist, woselbst der Dichter Gott sprechen lässt:

καὶ φυλαχθήτω μέχρι
τετρὰς ἐπιλάμψει δεπάδι: καὶ πρὸς ἑσπέραν
θύσαντες κ. τ. λ.

Dieses τῇ πρόσθε νυκτί ist zu nehmen wie πρόσθε τῇ νυκτί: vor der Nacht, zu der Nacht zu.

i) Vergl. auch *Theodoret. Exod. quaest. 23.*

sten Tage erreicht, und am siebenten fand der Durchgang durch das Meer statt. Am siebenten Tage also war erst die Befreiung vervollständigt, und daher betrachtet auch Ezekiel die Reise, den Auszug, als in sieben Tagen vollendet.

Auch dem Traume, den der Dichter den Moses dem Raguel erzählen lässt, liegt offenbar ein midraschisches Element zu Grunde, da Ezekiel selbst wenig Anspruch auf Selbständigkeit macht und nur den vorgefundenen Stoff verarbeitete. Es schien mir, erzählte Moses, als sähe ich auf einer Höhe einen grossen bis zum Himmel reichenden Thron aufgerichtet, und auf ihm sass ein erhabener Mann mit Diadem und Scepter. Er winkte mir mit der Hand und ich nahete mich dem Throne, und er hiess mich diesen, von dem er herab stieg, besteigen, und gab mir das Scepter und das königliche Diadem. Und ich erblickte die ganze Erde ringsum und der Erde Tiefen und des Himmels Höhen, und der Sternen Menge fiel mir zu Füssen und ich zählte sie alle und mich umgab es wie ein Lager von Sterblichen. Und hierauf erwachte ich erschrocken aus dem Schlafe". Diesem entgegnet Raguel: „Herrliches hat dir Gott gezeigt; du wirst einen grossen Thron umstürzen und Beute austheilen und der Menschen Führer sein. Und dass du gesehen die ganze Erde u. s. w., du wirst erschauen was da ist, was früher, und was später" j). Aehnliche Sagen hat auch die palästin. Hagada

---

j) Μωσῆς.

Εδοκοῦν ὄρα̨ν κατ' ἄκρα που θρόνον μέγαν
τιν' εἶναι, μέχρις οὐρανοῦ βιβηκότα,
ἐν ᾧ καθῆσθαι φῶτα, γενναῖόν τινα,
διάδημ' ἔχοντα, καὶ μέγα σκῆπτρον χερί
εὐωνύμῳ μάλιστα· δεξιᾷ δέ μοι
ἔνευσε, κἀγὼ πρόσθεν ἐστάθην θρόνον.
σκῆπτρον δὲ μοι παρέδωκε, κ' ἐις θρόνον μέγαν
μ' εἶπεν καθῆσθαι, βασιλικὸν δὲ μοι δίδου
διάδημα, κἀυτός ἐκ θρόνου χωρίζεται.
'Εγὼ δὲ ἐσεῖδον γῆν ἅπασαν ἔγκυκλον,
κᾄνερθε γαίας, κἀξ ὕπερθεν οὐρανοῦ.
καὶ μοί τι πλῆθος ἀστέρων πρὸς γούνατα
ἔπιπτ'. ἐγὼ δὲ πάντας ἠριθμησάμην.
καμοὶ παρῆγεν ὡς παρεμβολὴ βροτῶν.
εἶτ' ἐμφοβηθεὶς ἐξανίσταμαι ὕπνου.

Ῥαγουήλ.

Ὦ ξένε, καλόν σοι τοῦτ' ἐσήμηνεν θέος.
Ζῴην δ' ὅταν σοι ταῦτα συμβαίνῃ ποτέ.

wenn auch in veränderter Gestalt, aufzuweisen. Moses soll als Kind dem Pharao die Krone vom Haupte genommen und sie auf sein Haupt gesetzt haben (vergl. *Joseph. Antiquit. L. 2. c. 9. §. 4. Schemot rabba c. 1. Jalkut §. 166*). Auch wird erzählt von einem Traume, in welchem Pharao das seinem Lande drohende Verderben wahrnahm (vergl. *Jalkut. §. 164*, ferner die Voraussagung bei *Joseph. l. l.* und *Schemot ra ba l l*) Es liegt nun hier eine alte weitverbreitete Sage vor, die je nach der verschiedenen Auffassung und der Phantasie des Erzählenden ein eigenthümliches Colorit erhielt: der Grundzug blieb unverwischt [k]).

Auch ein anderer alexandrinischer Autor, Aristobul, ist hier zu erwähnen. Dieser nimmt ebenfalls in dem von ihm erhaltenen Fragmente eines Commentars, den er nach Eusebius zum mosaischen Gesetze geschrieben und einem Ptolemäus zu-

---

'Αράγε μέγαν τιν' ἐξαναστήσεις ϑρόνον,
κἀυτὸς βραβεύσεις, καὶ καϑηγήσῃ βροτῶν.
τὸ δὲ σ'εἰςϑεᾶσϑαι γῆν ὅλην οἰκουμένην,
τὰ ϑ'ὑπένερϑεν, καὶ τὰ ὕπερ οὐρανὸν ϑεοῦ,
ὄψει τὰ τ'ὄντα, τάτε προτοῦ, ταϑ' ὕστερον.
V. 68—89.

k) Auch an die Sage bei Josephus, dass Moses bei seiner Flucht aus Egypten nach Aethiopien gewandert sei, (vgl. das. *l. l. c.* 10. §. 11 umständlich, vergl. auch Jalkut §. 168, das dortige *Dibre Hajamim* hat diese Erzählung durch Josippon aus Josephus abgeholt) wird, wenn auch in anderer Gestalt, von Ezekiel Vers 60 ff. angestreift. Sepphora spricht zu Moses:
Λιβύη μὲν γῆ πᾶσα κλήζεται ξένε,
οἴκουσι δ' αὐτὴν φῦλα παντοίων γενῶν
Αἰϑίοπες ἄνδρες μέλανες κ. τ. λ.
Ehe wir von Ezekiel scheiden, bemerken wir noch, dass er bei den Vorschriften für das Pessachopfer auch auf Deuteron 16, 2 übergehet. Vgl. §. 175. 176:
'Ανδρῶν 'Εβραίων τοῦδε τοῦ μηνὸς λαβὲ
κατὰ συγγενείας πρόβατα καὶ μόσχους βοῶν.
Die Halacha weiset entschieden μόσχους βοῶν als Pessachopfer zurück (vergl. *Sifri* z. St. *Sebachim* 6 u. a. a. O.). Vielleicht verhielt es sich in dem Oniastempel zu Heliopolis (vergl. *Joseph. Antiquit. L. 13. c. 3. Bell. Jud. L.* 7. *c. 10*) in der von Ezek. angegebenen Weise und hatte Ezek. dessen Gebrauch im Auge, vielleicht ist aber hier nur eine, nach der ganzen Natur dieser Dichtung wenig befremdende, genaue Nachbildung des biblischen Ausdruckes.

geeignet haben soll, vorzugsweise auf Exodus Beziehung, nur herrscht grosses Dunkel über der Zeit, in welcher er gelebt [1]). Wir heben die aus Exodus von Aristobul citirten Verse (*Euseb. Praepar. evangel. p. 376—378*) hervor. Es wird angeführt:
ἀποστελῶ τὴν χεῖρά μου καὶ πατάξω τοὺς Αἰγυπτίους.
Hier schmiegt sich Aristobul eng an den hebr. Text 3, 20 an: ושלחתי את ידי והכיתי את מצרים. Die Septuag. hat καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα πατάξω κ. τ. λ.

Ferner:
ἐν χειρί κραταίᾳ ἐξήγαγεν ὁ θεὸς σε ἐξ Αἰγύπτου.
Der hebr. Text 13, 16: כי בחוזק יד הוציאנו ה׳ ממצרים. Die Septuag.: ἐν γὰρ χειρ. κρατ. ἐξήγαγέ σε ἐξ Αἰγυπτ. Wenn auch nicht vollständig, so folgt Aristobul hier doch mehr der Septuag. als dem hebr. Text.

Endlich:
ἴδου χεὶρ κυρίου ἔσται ἐν τοῖς κτηνεσί σου καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἐν τοῖς πεδίοις θάνατος μέγας.

Diese Stelle ist aus 9, 3; entspricht aber weder dem hebr. noch dem griech. Text.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Aristobul aus dem Gedächtniss citirt hat; und es mochte ihm auch in der Absicht, in welcher er citirte, weniger um Worttreue zu thun gewesen sein. Er will nämlich lehren, wie die Anthropomorphismen bei Gott zu verstehen seien: der König (Ptolemäus) befragt ihn, wie denn die Schrift „Hand, Arm, Gesicht, Fuss, Gang u. s. w." Gott beilege; und er antwortet: Derartige Ausdrücke seien als Metapher zu nehmen und er wolle es versuchen, diese Bezeichnungen einzeln durchzugehen. Er beginnt nun mit dem Ausdrucke H a n d. „Wenn du, o König! ein Heer aussendest, so sagt man, der König hat eine grosse Hand (Macht). In demselben Sinne spricht auch Moses, da er sagt: mit mächtiger Hand u. s. w.“ Und hier führt auch Aristobul die drei obigen

---

[1]) Fragment des Aristobul bei *Euseb. Praepar. evang. L. 8. c. 10. p. 376—378. L 13. c. 12. p. 663—668*, und einige Zeilen *L. 7. c. 14. p. 324*. Das *Chronicon Paschale* (vergl. *Valkenaer l. l. p. 20*) sagt ausdrücklich: Ἀριστόβουλος ὁ Ἰουδαῖος Περιπατητικὸς ἐγνωρίζετο, ὃς Πτολεμαίῳ τῷ Φιλομήτορι ἐξηγήσεις τῆς Μωϋσεων γραφῆς ἀνέθηκεν. Vergl. auch *Euseb. p. 664. Clem. Alex. Strom. p. 410*. Ferner Vorst. S. 18 Anmerk. *q*.

Stellen an[m]). Aristobul will also nicht, wie Philo, ein System auf die Schrift gründen, noch ist er, wie dieser, Exeget (vergl. §. 9 Anmerk. *g*), sondern er beschränkt sich auf die Erklärung der menschlichen Ausdrücke bei Gott: und hat daher mehr mit diesen als mit den Versen nach ihrem Wortlaute zu thun[n]).

Als nicht uninteressant führen wir hier auch seine Interpretation des anthropomorphisistischen „Stehen" an. Aristobul citirt hier keine Bibelstelle, bezieht sich aber, wie aus dem Inhalte wahrzunehmen, auf Exod. 17, 6. „Das Stehen Gottes ist im höheren Sinne auf die Ordnung der Welt zu beziehen. Gott ist über Alles, und auf seine Anordnung nahm Alles den Standpunkt ein, den der Mensch als unveränderlich wahrnimmt. So wandelt der Himmel sich nicht um in Erde und umgekehrt; und dieses ist bei allen Wesen ze erkennen: nur i n ihnen gehen Wechsel und Auflösungen vor. Das Stehen Gottes will also sagen, dass Alles der Gottheit unterworfen ist" (Alles durch sie: die Gottheit in dem All s t e h e n d) [o]). — Aristobul spricht auch über das Herabsteigen Gottes auf den Berg (Exod. 19, 20) und beziehet es auf das Feuer und die Flammen (das. 19, 18. 20, 15), welche brannten und doch nichts verzehrten: ferner auf die Trompeten, (das.), die von der nicht weniger als hundert Myriaden — die Kinder abgerechnet — fassenden und den Berg in einem Umkreise von fünf Tagen umgebenden Menge allenthalben deutlich gehört wurde. In diesem wie in jenem

---

m) ***Euseb. p. 376:*** παρακαλέσαι δὲ σὲ βούλομαι πρὸς τὸ φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκδοχὰς, καὶ τὴν ἁρμίζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν.... ἄρξομαι δὲ λαμβάνειν καθ' ἕκαστον σημαινόμενον, καθόσον ἂν ᾦ δυνατός ..... χ ε ῖ ρ ε ς μὲν οὖν νοοῦνται προςδήλως καὶ ἐφ' ἡμῶν κοινότερον. Ὅταν γὰρ δυνάμεις ἐξαποστέλλῃς σὺ, βασιλεὺς ὢν, βουλόμενός τι κατεργάσασθαι, λέγομεν, μεγάλην χεῖρα ἔχει ὁ βασιλεύς ..... ἐπισημαίνεται δὲ τοῦτο καὶ διὰ τῆς νομοθεσίας ἡμῶν, λέγων ὁ Μωσῆς οὕτως· ἐν χειρὶ κραταιᾷ κ. τ. λ.

n) Bemerkenswerth bleibt jedoch das von Aristobul angeführte ἀποστελῶ (Exod. 3, 20), welches stark an A q u i l a erinnert. Vielleicht kannte Arist. den hebr. Text selbst (also gelehrter als Philo).

o) ***Ibid. p. 377:*** στάσις δὲ θεοῦ καλῶς ἂν λέγοιτο, κατὰ τὸ μεγαλεῖον, ἡ τοῦ κόσμου κατασκευή. καὶ γὰρ ἐπὶ πάντων ὁ θεὸς, καὶ πανθ' ὑποτέτακται, καὶ στάσιν εἴληφεν, ὥστε τοὺς ἀνθρώπους καταλαμβάνειν ἀκίνητα εἶναι ταῦτα ..... οὐδὲ πὸτε γέγονεν οὐρανὸς γῆ, γῆ δ' οὐρανός κ. τ. λ. .... καὶ ἐπὶ λοιπῶν δὲ ταυτὸν ὑπάρχει φυτῶν τε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ἀμετάβλετα μὲν ἐστι, τὰς αὐτὰς δὲ, ἐν αὐτοῖς τροπὰς λαμβὰνει καὶ φθορας. ἡ στὰσις οὖν ἡ θεῖα μετὰ ταῦτα ἂν λέγοιτο, πάντων ὑποκειμένων τῷ θεῷ.

zeigte sich die Grösse Gottes und als wäre gleichsam Gott herabgestiegen.

An einer anderen Stelle spricht Aristobul noch über die Schöpfung in sechs Tagen: hiermit soll angedeutet sein, dass Alles seine Zeit und Ordnung habe und wie Eines auf das Andere folge. Und dass Gott geruhet am siebenten Tage, will nicht etwa sagen, dass er seitdem nicht wirke, sondern dass er die Ordnung aller Dinge, der sie für alle Zeiten unveränderlich folgen, vollendet hatte und sie nun überwacht und erhält[p]).

Leviticus.

§. 23.

Der Vertent des Buches Leviticus ist an vielen Stellen Exeget, und wo er treu übersetzt, wird er von dem Stoffe so überwältigt, dass er den Genius der Sprache, in welche er überträgt, unbeachtet lässt. Wir heben vorerst, wie bei den andern Vertenten, manche Stelle heraus, die mehr oder weniger frei und nicht geschmacklos wiedergegeben ist.

4, 2 מאחת מהנה ἕν τι ἀπ᾽ αὐτῶν. Der Uebersetzer wollte das מ des מאחת ausdrücken. — 5, 11 והביא את קרבנו אשר חטא καὶ οἴσει τὸ δῶρον αὐτοῦ περὶ οὗ ἥμαρτε. Vergl. auch 11, 46 זאת תורת הבהמה οὗτος ὁ νόμος περὶ τῶν κτηνῶν. — Das. V. 21 (6, 2) וכחש בעמיתו καὶ ψεύσηται τὰ πρὸς τὸν πλησίον. Ferner das. בתשומת יד περὶ κοινωνίας, vergl. Onkelos או בשותפות ידא [a]). — 6, 7 (14) הקרב ἥν, προσάξουσιν (Onkelos דיקרבון) der Infinitiv, in den definitiven Modus aufgelöst, vergl. auch 2, 6 פתות; 6, 13 (20) המשח u. a. m. (vergl. Vorst. S. 183 e). — Das. V. 11 (18) יקדש ἁγιασθήσεται. Onkelos יתקדש und noch bestimmter Jonathan Ex. 29, 37 יתקדש

---

p) Das. p. 667, vergl. auch p. 664. Aristobul beziehet sich in allen Stellen auf den Inhalt des Textes und wird nirgends ein Vers citirt. (Vielleicht ist das Citat verloren gegangen).

a) Die Hexapla hat unter einem Ἀλλος die wörtliche Uebers. ἐν θέματι χειρός: und mit Recht muthmasst Monfaucon, dass diese Aquila angehöre.

מן בני אהרן; vergl. auch Raschbam z. St. (Die Halacha erklärt es anders)[b]). — Das. V. 19 (26) הכהן המחטא אותה ὁ ἱερεὺς ὁ ἀναφέρων αὐτήν. Vergl. auch 8, 15 ויחטא ἐκαθάρισε und Onkelos das. ודכי. Minder gut geben Aquila, Symmachus, Theodotion übereinstimmend das.: περιημάρτησε. — 7, 10 לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו πᾶσι τοῖς υἱοῖς Ἀαρὼν ἔσται ἑκάστῳ τὸ ἴσον. — 8, 16. 25 ואת חלבהן κ. τὸ στέαρ τὸ ἐπ' αὐτῶν. — 11, 32 במים יובא εἰς ὕδωρ βαφήσεται. - Das. V. 38 וכי יתן מים ἐὰν δὲ ἐπιχυθῇ ὕδωρ. — 13, 4 והסגיר κ. ἀφοριεῖ und so durchgehends. Ueber V. 11 vergl. weiter §. 28. — Das. Vers 24 לבנה אדמדמת או לבנה λευκὸν ὑποπυῤῥίζον ἢ ἔκλευκον. Das erstere לבנה hat eine Beimischung von Roth, daher λευκὸν, das andere לבנה, das ganz weiss, wird durch ἔκλευκον hervorgehoben. Vergl. ferner weiter §. 26. — Das. V. 46 ישב בדד κεχωρισμένος καθήσεται, und מושבו ἡ διατριβή: Beides sehr gut. — 14, 36 לראות את הבית καταμαθεῖν τὴν οἰκίαν; das Sehen des Priesters ist eigentlich ein Untersuchen, Wahrnehmen. — 15, 25 על נדתה μετὰ τὴν ἄφεδρον. — Das. V. 33 עם טמאה μετὰ ἀποκαθημένης, nicht wie sonst טמא durch ἀκάθαρτος, da V. 33 nur auf V. 24 und nicht auf eine sonstige levitische Unreine zu beziehen ist. — 17, 13 בעפר τῇ γῇ. — Besser noch Aqu. Symmach. χοΐ. — 18, 18 בחייה ἔτι ζώσης αὐτῆς. — Das. V. 28 ותקיא und קאה προσοχθίσῃ. — 19, 20 נחרפת διαπεφυλαγμένη; also eine Versprochene, und so erklären es auch die meisten Exegeten. — 20, 5 ואת כל הזנים אחריו πάντας τοὺς ὁμονοοῦντας αὐτῷ. — 21, 9 את אביה היא מחללת τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτῆς αὐτὴ βεβηλοῖ. — 23, 36 עצרת ἐξόδιον, dem Sinne nach zwar gut, dem Worte jedoch nicht entsprechend [c]). — 25, 8 והיו לך ימי שבע שבתות השנים κ. ἔσονταί σοι ἑπτὰ ἑβδομάδες ἐτῶν. — Das. V. 9 והעברת שופר תרועה διαγγελεῖτε σάλπιγγος φωνῇ. — Das. V. 21 וצויתי את ברכתי ἀποστέλλω τὴν εὐλογίαν. — Das. V. 30 וקם הבית κυρωθήσεται ἡ οἰκία. Vergl. auch Genes. 23, 20. — Das. V. 35 ist gut ein ὡς vor προσηλύτου ff. (גר ותושב) eingeschaltet. — Das. V. 39 וכי ימוך ἐὰν δὲ ταπεινωθῇ; hier eine Steigerung des ימוך, welches V. 35 πένηται übersetzt ist. — 26, 1 לא תעשו לכם אלילים ist gut

---

b) Ein Ἄλλος der Hexapla hat (vielleicht durch Jesaias 65, 5 verleitet): μολυνθήσεται!!!

c) Besser ein Ἄλλος a. a. O. ἐπισύσχεσις.

χειροποίητα für אלילים, denn dieser Vers beziehet sich nicht auf die Anbetung, sondern auf die Verfertigung. Vergl. auch V. 30 חמניכם τὰ ξύλινα χειροποίητα. Dieses Wort kommt übrigens nur noch bei dem Uebers. von Jesaias (vgl. Jes. 2, 18. 10, 11. 19, 1. 21, 9. 31, 7) und in den Apokryphen vor. — In diesem Verse ist auch zu merken ואבן משכית λίθον σκοπόν. Der Vertent leitete offenbar משכית von dem aram. סכה ab. Was aber dieses σκοπόν hier bedeute, hierüber geben die Scholiasten und Lexicographen unbefriedigende Auskunft [d]). Der Vertent scheint λίθον σκοπόν als Wartestein (vergl. σκοπιά, σκοπός), ein hoher Stein, der in die Ferne schaut, genommen, und mit örtlicher Beziehung (vergl. weiter §. 27) auf die egyptischen Obelisken gezielt zu haben [e]). — 26, 13 ואולך אתכם קוממיות κ. ἤγαγον ὑμᾶς μετὰ παῤῥησίας. Vgl. Onkelos בחירותא. — Das. V. 14. 15 ואם לא תשמעו .... ואם בחקותי תמאסו ἐὰν δὲ μὴ ὑπακούσητε.... ἀλλὰ u. s. w. — Das. V. 21 קרי πλάγιοι. — Derartige Stellen finden sich mehre und heben wir noch hervor die richtige Uebersetzung von וזרקו προσχεοῦσι und ישפוך ἐκχεεῖ (so durchgehends). Vergl. weiter §. 28. — Ferner ist K. 25 יובל bald σημασία (dieses Wort wird auch häufig für תרועה gegeben), bald ἄφεσις (die tropische Bedeutung), und V. 10. 11 das. יובל היא ἀφέσεως σημασία αὐτη. Vergl. auch weiter §. 28.

Wie nun das Vorhergehende von dem Streben des Vertenten nach Verdeutlichung zeigt, so tritt er an anderen Stellen durch manchen Zusatz als Exeget hervor. So 4, 20 ונסלח להם καὶ ἀφήσεται αὐτοῖς ἡ ἁμαρτία. — Das. V. 29 ושחט את החטאת κ. σφάξουσι τὴν χίμαριν τῆς ἁμαρτίας (vergl. auch §. 26). — 5, 3 אשר יטמא בה ἧς ἂν ἁψάμενος μιανθῇ. — Das. V. 13 והיתה לכהן τὸ δὲ καταλειφθὲν ἔσται τῷ ἱερεῖ; welches ganz begründet ist, da nach V. 12 ein Theil davon auf dem

---

d) So hat Suidas σκοπόν· τύπον ᾧ στοιχοῦσι καὶ ἀκολουθοῦσιν. Man erkennt, dass dieses nur combinirt ist und der Lexiograph eine eigentliche Bedeutung nicht wusste. Vergl. weiter §. 26. 27 über die Unzuverlässigkeit dieser Grammatiker und Scholiasten.

e) Eine örtliche Beziehung scheint auch 19, 19 שעטנז κίβδηλον zu haben. Vielleicht wurde zu Alexandrien der feine Byssus mit einem Einwurf von Wolle (wie bei uns zuweilen die Leinwand) gefälscht. Etymologisch dürfte in שעטנז κίβδηλον nicht wieder zu finden sein. Philo gibt *de Justitia p. 731* einen Grund für dieses κίβδηλον an, der ganz unbefriedigend ist.

Altare geräuchert wurde, und also nur der Ueberrest (in der Halacha שירי מנחה benannt) dem Priester gehörte. Vergl. auch Exodus 29, 12 und was S. 103 hierzu bemerkt wurde. (Doch wird dieser Zusatz etwas verdächtig durch das folgende ὡς ϑυσία τῆς σεμιδάλεως für כמנחה. Dieses τ. σεμιδ. ist von Diaskeuasten ausgegangen). — 10, 17 ואותה נתן לכם τοῦτο ἔδωκεν ὑμῖν φάγειν. — 13, 4 ושערה לא הפך לבן κ. ἡ ϑρὶξ αὐτοῦ οὐ μετέβαλε τρίχα λευκήν. — Das. V. 33 והתגלח κ. ξυρηϑήσεται τὸ δέρμα. — 17, 16 ואם לא יכבס ἐὰν δὲ μὴ πλύνῃ τὰ ἱμάτια. — 21, 20 או גרב ἢ ἄνϑρωπος ᾧ ἂν ᾖ ἐν αὐτῷ ψώρα. גרב ist Substantiv: die wilde Krätze (ψώρα), und kann nicht in adjectiver Bedeutung wie גבן וכו׳ (in diesem Verse) genommen werden; der Satz ist also ellyptisch, (איש אשר יהיה בו גרב), und drückte dieses der Vertent durch den Zusatz aus. Doch ist weiter 22, 22 גרב φωγαριῶντα. Vergl. auch Onkelos z. St. — 25, 49 ונגאל λυτρῶται ἑαυτὸν. — Mehrfach frei und umschreibend ist Kap. 26 übersetzt. Wir heben hier hervor: V. 26 בשברי לכם מטה לחם ἐν τῷ ϑλίψαι ὑμᾶς σιτοδείᾳ ἄρτων. — V. 33 והריקותי אחריכם חרב κ. ἐξαναλώσει ὑμᾶς ἐπιπορευομένη ἡ μάχειρα (vielleicht hier etwas verschrieben und soll sein ἐξαναλώσω ὑμ. ἐπιπορευομένῃ τῇ μαχαίρᾳ). — Vgl. ferner V. 36. 37. 40. Ueber V. 41 vergl. weiter §. 28.

Scharf markirt zeigt sich das exegetische Streben 24, 4, wo תמיד ἕως εἰς τοπρωΐ. Da dieses תמיד sich auf das vorhergehende יערוך (welches hier und auch Exod. 27, 21 durch καίω gegeben wird) beziehet, die Lampe aber nach V. 3 nur brannte מערב עד בוקר, so suchte der Vertent den Widerspruch, der in διαπαντός oder ἐνδελεχῶς (wie sonst gewöhnlich תמיד) liegen würde, zu umgehen und gab auf obige Weise. — Nicht minder befremdend ist V. 7 daselbst אשה προκείμενα. Da die Schrift nicht sagt, dass der Weihrauch geopfert werde, so glaubte sich der Vertent hierdurch zu seiner Auffassung des אשה veranlasst. — Die Halacha erklärt jedoch אשה auf das לבונה, dieses wird am anderen Sabbat, wenn die Brode abgenommen werden, geräuchert. Und so berichtet auch *Joseph. Antiquit. L. 3 c. 10. §. 7.* Vergl. auch weiter §. 27.

§. 24.

Das Streben des Vertenten, zu exegesiren, wozu ihn dieses Buch nach seinem Inhalte mochte angeregt haben, gibt eini-

gen Aufschluss über die bei ihm mehr als bei anderen Vertenten hervortretende Vernachlässigung der Sprache, in welche er übersetzte. Er scheint von dem Stoffe so sehr überwältigt worden zu sein, dass er von den Regeln und der Redeweise der griechischen Sprache unbewusst häufig abglitt. Wir sehen ab von Stellen, wie 2, 1 קרבנו .... ונפש ἐὰν δὲ ψυχὴ .... δῶρον αὐτοῦ (vergl. auch 4, 27. 28. 7, 20 u. a. m. Onkelos gibt allenthalben נפש = אנש, und Jonathan בר נש). — 11, 4 הגמל הוא .... τὸν κάμηλον .... τοῦτο. Vergl. auch 13, 25. 28. 34 u. a. m.: derartige Unregelmässigkeiten finden sich auch in anderen Büchern (vgl. Vorst. S. 139 und Anm. das.). — Mehr sind aber die falschen Constructionen zu rügen, wie 6, 8 (15) מסולת המנחה ומשמנה ואת כל הלבנה אשר ἀπὸ τῆς σεμιδάλεως τῆς θυσίας σὺν τῷ ελαίῳ αὐτῆς καὶ σὺν τῷ λιβάνῳ αὐτῆς τὰ ὄντα, für τοῖς οὖσι. — 11, 47 בין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל ἀναμέσον τῶν ζωογονούντων τὰ ἐσθιόμενα, κ. ἀναμέσον τῶν ζωογονούντων τά μὴ ἐσθιόμενα. — Vergl. auch die Construction 7, 9 לכהן המקריב .... לו תהיה τοῦ ἱερέως προςφέροντος .... αὐτῷ ἔσται. — 10, 6 ולא תמותו ועל כל העדה יקצוף ἵνα μὴ ἀποθάνητε καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν συναγωγὴν ἔσται θυμός.

Bemerkenswerth ist die Genauigkeit, mit welcher dieser Vertent אשר ausdrückt, und auch durch εἰμι erweitert. So 1, 8 על העצים אשר על האש אשר על המזבח ἐπὶ τὰ ξύλα τὰ ἐπὶ τοῦ πῦρος τὰ ὄντα (der Vert. beziehet das zweite אשר zu העצים) ἐπὶ τοῦ θυσιαστηρίου. — 6, 8 τὰ ὄντα vergl. oben. — 8, 26 ומסל .... אשר ἀπὸ τοῦ κανοῦ .... τοῦ ὄντος. — 13, 54 את אשר בו הנגע ἐφ' οὗ ἐὰν ᾖ ἐπ' αὐτοῦ. — 14, 16 מן השמן אשר ἀπὸ τοῦ ελαίου τοῦ ὄντος. — 16, 18 אל המזבח אשר ἐπὶ τὸ θυσιατήριον τὸ ὄν. Vergl. ferner 18, 3. 27. 25, 30. (Doch findet man auch bei anderen Vert. häufig diese Genauigkeit.)

Mit vieler, der griechischen Sprache sich mitunter entfremdenden Genauigkeit werden auch die Präpositionen an mehren Orten ausgedrückt. So 13, 21 ושפלה איננה מן העור ταπεινὸν μὴ ᾖ ἀπὸ τοῦ δέρματος. Vgl. auch V. 25. 26. 32. 34. Besser V. 20. 31. — 16, 3 בזאת יבוא .... בפר οὕτως εἰςελεύσεται .... ἐν μόσχῳ.

An mancher Stelle zeigen sich Spuren der Uebereilung oder der Unkunde. So 14, 13 כי כחטאת האשם ἔστι γὰρ τό περὶ ἁμαρτίας ὥσπερ τὸ περὶ τῆς πλημμελείας, wo sowohl der

Wortlaut, als der Sinn des Ganzen das Gegentheil verlangt. — Kap. 12 ff. gibt er נֶגַע stets mit ἀφή, nach dem hebr. נָגַע, aber wie sinnlos im Griechischen. — 16, 2 ist כפורת ἱλαστήριον. Vergl. S. 102. 112, und fast dürfte scheinen, als habe der dortige Glossator von hier abgeholt. — 7, 35 זאת משחת אהרן αὕτη ἡ χρίσις. Hier wie bei כפורת hat der Vertent zu treu dem hebr. Worte nachgebildet. — 25, 5 ענבי נזירך τὴν σταφυλὴν τοῦ ἁγιάσματός σου. Vergl. auch 8, 9 נזר καθηγιασμένον. — 27, 12. 14 בין טוב ובין רע ἀναμέσον καλῆς κ. ἀναμέσον πονηρᾶς. Als unkundige Uebersetzung ferner 8, 7 בחשב האפוד κατὰ τὴν ποίησιν τοῦ ἐπωμίδος. Vergl. Exod. 29, 5 und was §. 20 hierzu bemerkt wurde.

Zuweilen sucht der Vertent seiner Unkunde durch ein Combiniren aus dem Zusammenhange abzuhelfen, wie es auch oben bei den Vertenten von Genes. und Exod. wahrgenommen wurde. So 6, 14 (21) 7, 12 מרבכת πεφυραμένην: dieses ist die gewöhnliche Uebersetzung für בלולה, aber für רבך nicht passend[a]). — Das. תופיני ἑλικτά, eigentlich ἐρικτά, „zerbrochen" (vergl. *Flamin. Nobil.* und *Schleussner h. v.*) ist nach 2, 6 פתות gerathen. — 13, 51. 52. 14, 44 צרעת ממארת λέπρα ἔμμονος: nach dem Zusammenhang. Onkelos richtiger סגירות מחסרא. Vergl. auch Raschbam[b]). — Das. V. 55 בקרחתו או בגבחתו ἐν τῷ στήμονι ἢ ἐν τῇ κρόκῃ wurde genommen wie בשתי או בערב. V. 51[c]). Auch wird manches Wort mitunter ausgelassen: 27, 10 לא יחליפנו ולא ימיר ist nur οὐκ ἀλλάξει (vergl. V. 33 das.): der Vertent fand vielleicht im Griechischen nicht den entsprechenden Ausdruck für die gleichbedeutenden Worte יחליפנו ימיר. — Aehnliches ist 8, 26 חלת לחם וכו׳ zu merken. Hier ist zwar besser als Exod. 29, 2. 23 gegeben, da hier drei Brodarten, Exod. aber nur zwei ausgedrückt sind; doch fehlt auch hier für חלת die Uebersetzung. Der Vertent gibt allenthalben (2, 1. 7,

---

a) Onkel. hat רכיכא (weich), Aquila ξεστήν (etwa „glatt"), anders also als Onkelos. Für das obige πεφυραμ. schlagen Manche vor πεπορωμένην, identisch mit ξεστήν (?).

b) Der Samarit. Pentat. gibt in allen diesen V. צרעת ממראת, die chald.-samarit. Version ממריאה und τὸ Σαμαρειτικὸν hat: φιλονεικές!!!

c) In diesem Verse ist auch zu merken פחתת ἐστήρικται. Raschi erklärt dieses Wort von פחת, Grube, hier „Einsenkung": und gab vielleicht der Vertent in diesem Sinne uneigentlich ἐστηρίκται, hat sich festgesetzt. Vergl. §. 26 Anmerk.

12) für חלת ἄρτος, und da dieses auch die Bedeutung für לחם, so musste, wo חלת לחם zusammenkam, Eines ausfallen. Die späteren Uebersetzer (vergl. Hexapla) geben das (freilich späte) κολλύρα. — 19, 11 ולא תשקרו bedient sich der Vertent der uneigentlichen Bedeutung: οὐδὲ σικοφαντήσει, weil schon dort ולא תכחשו durch οὐ ψεύσεσθε gegeben ist.

Der Vertent irrt zuweilen durch unrichtige Wort-, Stichen- und Versabtheilung. 3, 9 חלבו האליה τὸ στέαρ καὶ τὴν ὀσφὺν a. w. חלב והא׳, vergl. Vorst. §. 36. — 5, 24 (6, 5) לאשר הוא לו ziehet er לו zu dem folg. יתננו τίνος ἐστίν, αὐτῷ ἀποδώσει. — 13, 15 וראה הכהן .... וטמאו הבשר החי טמא הוא gibt der Vertent καὶ ὄψεται ὁ ἱερεὺς .... καὶ μιανεῖ αὐτὸν ὁ χρὼς ὁ ὑγιής: ziehet also וטמאו zu הבשר החי („macht ihn unrein das gesunde Fleisch"). — 15, 19 ואשה כי תהיה זבה | דם וכו׳ κ. γυνὴ ἥτις ἂν ᾖ ῥέουσα αἵματι: er nimmt also דם zum Vorhergehenden. — 19, 31 אל תפנו אל האבות ואל הידעונים | אל תבקשו לטמאה בהם nimmt er אל וכו׳ האבות, dann ואל הידעונים אל תבקשו: οὐκ ἐπακολουθήσετε ἐγγαστριμύθους κ. τοῖς ἐπαοιδοῖς οὐ προσκολληθήσεσθε [d]) — 23, 21 ist ist מקרא zu dem vorhergehenden וקראתם, und קודש zu dem folgenden יהיה לכם genommen.

Die Umwandlung des Activ in Passiv und umgekehrt ist in diesem Buche häufig. So 1, 15 ונמצה καὶ στραγγιεῖ. — 2, 11 תֵּעָשֶׂה ποιήσετε. — 13, 7 אחרי הראתו אל הכהן μετὰ τὸ ἰδεῖν αὐτὴν ὁ ἱερεύς. — 16, 10 יָעֳמַד στήσει αὐτὸν u. a. m. — Aehnliches scheint 8, 35 obzuwalten, wo כי כן צֻוֵּיתִי οὕτω γὰρ ἐνετείλατό μοι κύριος ὁ θεός. Der Vertent wandelte in Activ um und setzte daher κύριος zu, das darauffolgende ὁ θεὸς hingegen gehört bestimmt nicht dem Vertenten an (vergl. Vorst. S. 67) und macht sogar das κύριος selbst verdächtig. Ursprünglich

---

d) 20, 6 gibt Aquila האובות πρὸς τοὺς θελητάς, und so hat auch ein Ἄλλος zu obigem V. und 20, 27, welches, wie Monf. mit Recht vermuthet, ebenfalls Aqu. ist. Er nahm אוב von אבה Ueber θελητής selbst vergl. Schleussner *h. v.*, welcher aber nicht befriedigt. Bei dem sclavischen Halten des Aqu. an dem Texte ist manches Unverständliche in ihm nicht befremdend. Er wollte nur seiner Aufgabe, den Text worttreu wiederzugeben, genügen, unbekümmert um manchen hierdurch entstehenden Unsinn. So zeigt es sich an mehren Seiten. — Onkelos hat בידין worüber vergl. *E. Böttcher de Inferis Hebraeor. p. 409.* Auch hier ergibt sich die Verschiedenheit des Onkelos und Aquila.

dürfte hier gewesen sein ἐνετέταλτό μοι (vergl. 10, 13), welches in ἐνετείλατο verschrieben und darum κύριος von einem Leser angehängt wurde. Hiernach wäre auch 10, 18 zu verbessern, wo כאשר צִוֵּיתִי ὃν τρόπον μοι συνέταξε κύριος. Ursprünglich war ὃν τρόπον συνέταξα; letzteres wurde corrumpirt in συνέταξε und hierdurch kam κύριος hinzu, und dann das noch spätere μοι. Vergl. auch Numer. 36, 2.[e]).

Der Vertent hält sich nicht genau an die Wortordnung des Textes und gibt der Deutlichkeit wegen manches spätere Wort früher, (Inversion. vergl. Vorst. S. 169). 1, 2 אדם כי יקריב מכם ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν ἐὰν προςαγάγῃ. — 9, 3 תמימים לעולה εἰς ὁλοκάρπωσιν ἄμωμα. — 13, 46 וטמא טמא הוא ἀκάθαρτος ὢν ἀκάθαρτος ἔσται. — Vgl. auch 13, 49 בבגד או בעור (die Inversion durch das darauffolg. או בשתי veranlasst). Ferner 14, 10 ולג אחד שמן. 19, 29 (ומלאה הארץ זמה). 21, 2 (לאמו ולאביו hier vielleicht Diaskeuasten nach V. 11 das.) u. a. m. — Eine grössere Versetzung findet sich 8, 10. 11, wo וימשח את המשכן וכו׳ V. 10 des Hebr. T. in der Septuag. zu Ende des V. 11 ist. Dieses scheint von Diaskeuasten herzurühren, die das generelle וימשח את המשכן nach dem Speciellen des V. 11 am richtigen Orte glaubten.

Der Vertent lässt Manches als doppelt oder als leicht verstanden aus (Contraction, Vorst. S. 167). 7, 8 fehlt לכהן, begriffen in dem darauffolgenden לו αὐτῷ. — 13, 12 לכל מראה עיני הכהן καθ' ὅλην τὴν ὅρασιν τοῦ ἱερέως. — 23, 32 fehlt בערב durch das darauffolgende מערב. — Das. V. 39 fehlt חג durch das vorhergehende תחוגו. — 25, 46 fehlt בהם תעבודו, schon in dem vorhergehenden κατόχιμοι begriffen. — 26, 15 ist für בחקותי in Bezug auf den vor. V. nur αὐτοῖς. — 27, 4 ואם נקבה וכו׳ ist die Uebersetzung mehr dem Inhalte nach. — Eine Zusammenziehung mit Inversion findet sich 4, 25, wo ולקח fehlt und ונתן zu Anfang des Verses gesetzt ist. — Doch ist bei mehren dieser Stellen zu bezweifeln, ob sie

---

e) Hervorzuheben ist noch, dass 8, 31 כאשר צִוֵּיתִי übersetzt ist ὃν τρόπον συντέτακταί μοι (der Vertent las צֻוֵּיתִי), welches die obige Conjectur, dass zu 8, 35 zu lesen sei ἐνετέταλτό μοι, bestätigt. — In einigen Editionen des Onkelos (Amsterd. 1682. Buxtorf Bibel Basl. Ausg. Walton. Polyglotte) ist 8, 31 דאתפקדית; die Röm. Ausgabe hat jedoch, wie S. Clericus im 6. Theil der Walt. Polygl. bemerkt, דפקדית (Jonathan דאיתפקדית).

nach ihrer jetzigen Form dem Vertenten angehören, oder ob sie nicht vielmehr diese Form von Diaskeuasten erhalten haben.

§. 25.

Hinsichtlich der philosophischen Exegese (§. 7) ist dieser Vertent bestrebt, die Anthropomorphie und Anthropopathie durch einen entsprechenden Ausdruck oder durch Hinzufügung einer passenden Partikel zu vermeiden[a]). Vergl. 21, 17. 21. 22 לחם אלהיו δῶρα τοῦ θεοῦ, sonst ist לחם βρῶσις oder βρῶμα; 3, 11. 16 לחם אשה κάρπωμα, also לחם weggelassen. — 5, 21 (6, 2) ומעלה מעל בה' παριδὼν παρίδῃ τὰς ἐντολὰς κυρίου: zu Gott selbst soll ein παριδιὼν nicht bezogen werden. Doch ist dieses τ. ἐντολ. sehr zweifelhaft, und scheint diaskeuastisch etwa nach 4, 2. — 9, 6 וירא אליכם כבוד ה' κ. ὀφθήσεται ἐν ὑμῖν ἡ δόξα κυρίου. — Das. V. 24 וירא כל העם וירנו κ. εἶδε πᾶς ὁ λαός κ. ἐξέστη: die eigentliche Bedeutung „jauchzen" schien bei dieser göttlichen Manifestation nicht decent. Onkelos hat ושבחו. — 10, 7 כי שמן משחת ה' τὸ ἔλαιον γὰρ τῆς χρίσεως τὸ παρὰ κυρίου. Vergl. Exod. 4, 26 מטה האלהים τ. ῥάβδον τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ. — 25, 23 כי גרים ותושבים אתם עמדי διότι προσήλυτοι καὶ πάροικοι ὑμεῖς ἐστε ἐναντίον μου. — 26, 24 על חטאתיכם ἀντὶ τῶν ἁμαρτιῶν ὑμ. Vergl. auch V. 28 על κατά. — Auch 10, 6 את השרפה אשר שרף ה' τὸν ἐμπυρισμὸν, ὃν ἐνεπυρίσθησαν ὑπὸ κυρίου, scheint der Vertent durch diese Umwandlung des Activs das Harte des שרף ה' gemildert haben zu wollen.

Einer genauern Erörterung ist 24, 15. 16 zu unterziehen, da diese Stelle zu den sonderbarsten Missverständnissen Veranlassung gegeben. Der hebr. T. hat: איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו: ונקב שם ה' מות יומת, und die Septuag. ἄνθρωπος ὃς ἐὰν καταράσηται θεὸν ἁμαρτίαν λήψεται. ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω. Philo (*de vita Mosis p. 683. 684*) findet dieses Gesetz sehr auffallend. „Wer Gott

---

a) Es wurde schon Vorst. S. 176 aufmerksam gemacht, dass bei Anthropomorphismen, die allgemein als Metapher betrachtet wurden, der Ausdruck unverändert blieb. Dieses scheint nun von ריח ניחוח zu gelten, das die LXX unverändert wiedergeben ὀσμὴ εὐωδίας. Die Späteren, Symmach. und Theodoth., scheinen zu geben ὀσμὴν εὐαρεστήσεως, Aquila wörtlich ἀναπαύσεως. Vergl. *Scharfenberg Animadvers. p. 78.*

flucht, der trägt nur seine Sünde, wer aber den Namen ausspricht, Todesstrafe: welches Verhältniss waltet hier ob? Begehet nicht Ersterer ein weit strafwürdigeres Verbrechen, als Letzterer"? Philo meint daher, V. 15 beziehe sich auf fremde Götter; auch diesen soll der Anhänger der mosaischen Lehre nicht fluchen, damit er sich überhaupt nicht gewöhne, die Benennung Gottes verächtlich auszusprechen[b]). Wir sehen von dem Kindischen dieser Erklärung ab und wie sehr sie dem Geiste der mos. Lehre widerspricht, die fremde Götter stets im Gegensatze zu dem einzigen Gott hält und gegen sie die tiefste Verachtung hegt[c]); und heben nur hervor, dass, hätte Philo nur einigermassen den hebr. Text zu Rathe gezogen, so hätte er in diesen Irrthum gar nicht verfallen können. Denn V. 15 sagt איש איש כי יקלל אלהיו: wenn nun in diesem אלהיו ein fremder Gott gemeint wäre, so wäre der Sinn, wenn Jemand, ein Israelit (denn zu diesem spricht auch nach Philo hier das Gesetz) seinem Götzen flucht, so soll er u. s. w. Welcher ungemeine Unsinn! Philo hatte nur die Septuaginta vor Augen, welche אלהיו durch θεόν und nicht θεὸν αὐτοῦ gibt; der Urtext lag ihm nach seiner Unkunde des Hebr. zu fern. Aber selbst aus der griech. Version hätte Philo, so er nur entfernt den Geist der LXX erfasst, seinen Irrthum einsehen müssen. Die LXX setzen da, wo eine fremde Gottheit verstanden wird, θεοί, aber nicht θεὸς, dieses ist allein die Benennung für den einzigen Gott[d]). — Der Sinn der griechischen

---

b) Ἀλλ' ὡς ἔοικε θεοῦ τὰ νῦν, οὐχὶ τοῦ πρώτου καὶ ἀγεννήτου (so nach *Mangey T. II. p. 166*) τῶν ὅλων, ἀλλὰ τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν μέμνηται ..... ὧν τῆς βλασφημίας ἀνέχειν ἀναγκαῖον, ἵνα ἐθίζηται τῶν Μωυσέως γνωρίμων συνόλως θεοῦ προσρήσεως ἀλογεῖν.

c) *Joseph. Antiquit. L. 4. c. 8. §. 10.* und *contra Appion. 2.* sagt zwar ebenfalls, dass man fremden Göttern nicht fluchen dürfe. Aber Jos. war es häufig nicht sowohl um die Wahrheit, als um die Apologie zu thun; und dass er auch hier ein solches Ziel verfolgte, beweist deutlich genug der Nachsatz *Antiquit. l. l.*: μὴ συλᾶν ἱερὰ ξενικὰ μηδ' ἂν ἐπονομασμένον ᾖ τινι θεῷ κειμήλιον λαμβάνειν. Diesem liegt zu Grunde Deuter. 7, 25; aber welche andere Bedeutung hat dieses Gebot, als die ihm Josephus hier geben will! — (Was *Bernardus* in der Havercamp'schen Ausgabe des Josephus zu obig. 24, 15. 16 über die Meinung des R. Meïr bemerkt, als ginge nach diesem das Verbot V. 15 auf den Heiden, der seinem Gotte flucht, beruhet auf der tiefsten Unkenntniss.)

d) Nur wenn der Eigenname der Götzen benannt wird (also kein Missverständniss entstehen kann), kommt θεὸς auch für andere Götter

Uebersetzung ist ganz einfach. V. 16 ist in Beziehung zu καταράσηται des V. 15. und so besagen diese beiden V. wer Gott flucht u. s. w., wer aber nennend „ὀνομάζων", d. i. indem er das Tetragramm ausspricht, Gott flucht, der u. s. w. Und so besagt die Septuag. ganz das, was der Urtext, in welchem V. 16 ונקב hinauf zu V. 15 יקלל (vergl. die Exegeten) zu beziehen ist [e]).

Wir heben hier noch eine andere, bis auf neuere Zeit missverstandene Stelle heraus. 16, 8 וגורל אחד לעזאזל x. κλῆρον ἕνα τῷ ἀποπομπαίῳ. Unter diesem ἀποπομπ. meinte man die *dii averruncii* verstehen zu müssen, (vergl. *Bochart Hieroz. T. 1. B. 2. C. 6*). Schon dass dieser Vertent an einer andern Stelle das sorgfältig vermeidet, was auf das Vorhandensein anderer Götter hindeuten könnte, hätte gegen eine solche Auffassung Bedenken erregen sollen. 17, 7 ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים gibt er x. οὐ θύσουσιν ἔτι τὰς θυσίας αὐτῶν τοῖς ματαίοις, (der minder verständige Uebersetzer des Jesaias hat das. 13, 21 שעירים δαιμόνια): der Vertent räumte also nichts dem Wahne von Dämonen, Teufelei u. dergl. ein. Ein näheres Eingehen zeigt vollends, dass jene Deutung ganz irrig sei. Der Vertent selbst gibt V. 26 לעזאזל εἰς ἄφεσιν, und erklärt hiermit, was unter dem ἀποπεμπαῖος zu verstehen sei, nämlich ἀποπεμπτόμενος, wie es auch Theodoret (*Quaest. 22*) verstehet. Vergl. ferner V. 10 לעזאזל εἰς ἀποπομπὴν. — Bemerkenswerth ist auch V. 26 והמשלח את השעיר לעזאזל x. ὁ ἀποστέλλων τὸν χίμαρον τὸν διεσταλμένον εἰς ἄφεσιν. Dieses τ. διεσταλμ. ist zwar, wie leicht zu erkennen, Glossem; es ist aber daraus zu ersehen, dass man unter dem ἀποπεμπαίῳ die Bedeutung διεσταλμ. verstand. (Dieses χιμαρ. διεσταλμ. ist

---

So Richter 16, 23 לדגון אלהיהם τῷ Δαγὼν τῷ θεῷ αὐτ. Vergl. auch 2 Kön. 1, 3; sonst stets θεοί. Unter θεοί begriffen sie auch Engel, vergl. Kohelet 5, 5; so wie auch אלהים ihnen zuweilen ἄγγελοι ist. Vergl. Ps. 8, 6. 138, 1. Vergl. auch oben §. 7.

e) Philo, der auf den eigentlichen Sinn dieses Gesetzes nicht eingegangen ist, führt auch ungenau V. 15. 16 folgendermassen an: ὃς ἂν καταράσηται θεὸν ἁμαρτίᾳ ἔνοχος ἔστω· ὃς δ' ἂν ὀνομάσῃ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου θνησκέτω: und lässt die Participialform ὀνομάζων, auf die hier so Vieles ankommt, unbeachtet. Wenn ihm nun Manches wegen seiner Unkunde des Hebräischen nachzusehen ist, so trifft der Vorwurf um desto schwerer den neueren Erklärer Philo's, Dähne, der Th. 2. S. 26 ff. diese Fehler unterschreibt und noch andere hinzufügt.

auch ganz der in Mischna und sonst für den שעיר לעזאזל gewöhnliche Ausdruck: שעיר המשתלח, welches in der Schrift selbst nicht vorkommt. Es liegt also auch hier ein Zeichen näherer Berührung zwischen Alexandrien und Palästina vor.)

§. 26.

Wir gehen nun zu der religiösen Exegese (§. 7) über, für die Levitic. ein weites Feld eröffnet. In diesem Buche, das nur Gesetzliches enthält, musste die Halacha ihr eigentliches Gebiet finden; und es dürfte vorzüglich bei den, einen beträchtlichen Theil des Levit. bildenden priesterlichen und opferdienstlichen Beziehungen manches Halachische nicht sowohl als Resultat der Speculation, als vielmehr als die aus dem Gebrauche sich herausgebildete und zur gesetzlichen Vorschrift sich erhobene Regel zu betrachten sein; und daher auf hohes Alterthum Anspruch machen. Denn da diese Functionen den Inhalt des priesterlichen Lebens, die eigentliche Beschäftigung der Priester bilden, so ging natürlich von diesen manche Erklärung dunkler, auf ihren Dienst sich beziehender Stellen aus, wurde von ihnen manche für die Praxis massgebende Interpretation festgestellt, so wie im Gegentheile manche seit längerer Zeit gebräuchliche Praxis sich als gesetzliche Norm gestaltete, (vergl. Vorst. S. XIII. 180). Man findet daher noch in der späteren Zeit des zweiten Tempels einen priesterlichen Gerichtshof (בית דין של כהנים *Ketubot 12*[b]), der seiner ursprünglichen Einrichtung nach wohl zumeist für Tempel- und Opferangelegenheiten niedergesetzt war (vergl. Frankel, der gerichtlichen Beweis nach mosaisch-talm. Rechte S. 96 Anmerk.), und von welchem Vorschriften hierfür ausgingen. —

Dass manche dieser alten Halacha's auch dem Vertenten des Levit. bekannt gewesen und er auf sie hindeutet, zeigt manche Stelle deutlich und es tritt hier wesentlich der gedachte Einfluss Palästina's auf Alexandrien hervor. Es sind aber in Levit. auch nichtpriesterliche Gesetze enthalten; und hier schlägt mitunter der Vertent den oben §. 19 bezeichneten Weg ein: er hat Alexandrien und wie manches Gesetz sich daselbst gestaltete, im Auge, und verfolgt hier gleichsam eine eigenthümliche alexandrinische Halacha, deren Ursprung jedoch mitunter

in der paläst. Halacha wieder zu finden ist. — In diesem §. besprechen wir die Gesetze über Opfer und priesterliche Functionen.

Bei der Darbringung der Opfer gedenkt die Schrift Verrichtungen, die auch beim gewöhnlichen Gebrauche vorkommen; dann anderer, die blos dem Opfer als solchem angehören. Zu ersteren sind zu rechnen das Schlachten, Abziehen der Haut, Abwaschen der Eingeweide u. s. w.; zu Letzteren das Hintragen und Sprengen des Blutes auf den Altar, Hintragen des Mahlopfers (מנחה), Räuchern eine Hand voll davon auf dem Altar u. a. m. Die Halacha *(Joma 26. 27. Sebachim c. 1. 3. u. a. O.)* bestimmt nun: Zu den gewöhnlichen Verrichtungen bedarf es nicht des Priesters, diese können bei den Opfern auch von Nichtpriestern ausgehen; jene aber, die dem Opfer eigenthümlich sind, sind priesterliche Functionen. (Diese Halacha ist im Wortsinn selbst begründet. So heist es 1, 5. . . . . ושחט והקריבו בני אהרן also erst bei והקריבו folgt בני אהרן. V. 6. 7. ונתנו בני אהרן . . . . . והפשיט vergl. auch V. 9. 11. 12. 13. ff.). Befragen wir unsern Vertenten, so scheint er ganz auf diese Halacha eingegangen zu sein. An den Stellen, wo von einer gewöhnlichen Verrichtung gesprochen wird, setzt er, selbst wenn im Hebr. Texte die einfache Zahl ist, den Plural, in der Bedeutung: m a n (Vorst. S. 140 f. β.). So 1, 5. 6. 9. 11. 12. 13. 4, 12. 21. 24. 29. 33. u. a. m.: σφάξουσι, ἐκδείραντες, πλυνοῦσι. Hingegen 2, 2 והקטיר הכהן . . . . וקמץ δραξάμενος . . . . . ἐπιθήσει ὁ ἱερεύς. 2, 8. 9 . . . . . והגישה והרים הכהן προςέγγισας . . . . ἀφελεῖ ὁ ἱερεύς. — Einen schlagenden Beweis, dass der Vertent mit Bedacht diese variirenden Zahlen setzt, und unter dem Plural m a n verstehet, liefert 14, 4 wo וצוה הכהן ולקח gegeben ist: κ. προστάξει ὁ ἱερεὺς καὶ λήψονται. Ferner das. V. 44. 45 . . . . ובא הכהן . . . ונתץ והוציא κ. εἰςελεύσεται ὁ ἱερεύς . . . κ. καθελοῦσι . . . . κ. ἐξοίσουσιν, da wie es der einfache Sinn ergiebt, der Priester nur besiehet, aber nicht das Haus einreisst und die Steine hinausführt, sondern dieses von Anderen thun lässt.

Wir werden hierdurch in den Stand gesetzt, den Text der Septuag. an mehren Seiten zu berichtigen, da auch hier Ab-

schreiber nach ihrer gewöhnlichen Weise (Vorst. S. 67) willkürlich bald einfache bald vielfache Zahl setzen[a]).

2, 14 אביב קלוי באש גרש כרמל νέα πεφρυγμένα χίδρα ἐρυκτά. Dieses χίδρα ist die Uebersetzung für כרמל, vergl. auch weiter 23, 14 וקלי וכרמל κ. πεφρυγμένα χίδρα. Der Vertent nahm also כרמל als Substantiv, (Onkelos betrachtet es als Adjectiv und gibt גרש כרמל = פירוכן רכיכן)[aa]). Was aber χίδρα bedeute, ist von alten Grammatikern und Scholiasten nach ihrer Weise, d. i. nach seichten schwankenden Combinationen erklärt worden[b]). Neuere philologische Forschungen (vergl. *Heyne Opuscula T. 1. p. 371)* haben festgestellt, dass χίδρα Gerste sei. Was aber den Vertenten veranlasst haben mochte, in כרמל χίδρα, Gerste, wahrzunehmen? — Nicht die Etymologie, auf eine solche weiset auch nicht die entfernteste Spur hin,

---

a) Der Samar. Pantat., der den Plural der LXX nicht verstand, wurde hierdurch irregeleitet und gab 1, 5. 6 ושחטו והפשיטו ונתחו, und so auch an anderen Stellen.

aa) פירוכן ist unstreitig zu beziehen zu גרש: das aram. פרך bedeutet „zerreiben, zerstossen“ (im Talmud häufig), und entspricht also dem גרש vergl. Ps. 119, 20 גרסה. Darum auch V. 16 מגרשה. Onkelos מפירוכה. Hiegegen ist רכיכן zu כרמל gehörend, welches viele Exegenten für „frische, neue Frucht“ nehmen, die also noch zart „רכין“ ist. — Wenn übrigens 23, 14 וכרמל Onkelos ופירוכן gibt, so hat er mit Beziehung auf 2, 14 den Sinn berücksichtigt, und verstand hierunter das dazu gehörende רכיכן. Jonathan gibt das., um doch auch die eigentliche Bedeutung von כרמל auszudrücken: חדתין פירוכן. (Rosenmüller Scholien irrt zu 2, 14 sehr.) Vielleicht nahm auch unser Vertent כרמל für Adjectiv, sah es aber schon in dem frühern νέα (אביב) ausgedrückt und liess es daher aus. Χίδρα ἐρυκτά wäre nun die Uebers. für גרש. Vergl. auch V. 16. Doch ist dieses unwahrscheinlich, da er für כרמל (wenn er dessen Bedeutung gewusst) wohl noch einen andern Ausdruck — etwa ἁπαλὰ s. Anmerk. c — hätte finden können. Doch dürfte er גרש כרמל zusammen für χίδρα genommen zu haben, welches er aber auch für גרש allein und כרמל allein setzt.

b) Wir führen die Erklärung des Hesychius an: χίδρα στάχυες νεογενεῖς, ἢ τὰ ἐξ ὀσπίρων ἄλευρα, ἢ σῖτος νέος φρύττομενος, ἢ τὰ ὀσπριώδη σπέρματα. Andere Glossatoren vergl. bei *Flam. Nobil.* und *Schleussner v.* χίδρα.

sondern die Halacha. Diese erklärt nämlich *(Menachot c. 6 Thorat Kohanim* — ein beraitischer Commentar zu Levit. — z. St.): Dieser V. handle von dem weiter 23, 10 vorgeschriebenen עמר ראשית קצירכם und hierauf beziehe sich das מנחת בכוריך des Verses; dieses עמר וכו' erklärt aber die Halacha weiter, wurde von Gerste gebracht. Der Vertent, dem die eigentliche (etymologische) Bedeutung des כרמל unbekannt sein mochte, griff nach der ihm naheliegenden Halacha und gab dem Inhalt nach χίδρα[c]).

Mit dieser vom Vertenten ausgedrückten Halacha hängt zusammen das noch prägnantere: τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης für ממחרת השבת 23, 11, worüber Vorstudien S. 190 gesprochen wurde. Wir weisen hier noch auf Philo *(de Septenario p. 1191)* hin. Seine Worte sind: Ἑορτὴ δ᾽ἔστιν ἡ μετὰ τὴν πρώτην εὐθὺς ἡμέρα, ἥτις ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος ὀνομάζεται δράγμα[d]). Τοῦτο γὰρ ἀπαρχὴ προςαγορεύεται (προςάγεται nach *Mangey Tom. 2. p. 294)* τῷ βωμῷ .... κριθὴ δὲ τὸ τῆς ἀπαρχῆς δράγμα πρὸς τὴν τῶν ὑποβεβιωκότων (ὑποβεβηκότων *Mangey)* ἀνυπαίτιον χρῆσιν. Also ebenfalls das Opfer (עומר) am andern Tage des Festes, ferner dieses Opfer von Gerste. — Es ist hier auch noch ein anderer höchst bemerkenswerther Punkt hervorzuheben. Dieses ממחרת השבת bildete in Palästina eine Controverse zwischen den Peruschim und den Sadducäern. Die Sadducäer erklärten buchstäblich „am Morgen nach dem Sabbat", also stets am Sonntag, so dass wenn z. B. das Fest (Pessach) an einem Donnerstag fiel, dieses Omer erst am vierten Tage des Festes dargebracht wurde; die Peruschim erklärten „am andern Tage des Festes", also constant

---

c) Theodotion hat πίονα ἄλφιτα. ἄλφιτον ist eigentlich Gerstengraupen, später Mehl aus Gerste. Vergl. *Galenus* περὶ τροφῶν δυνάμεως L. 7. c. 11: ἐκ τῶν νέων κριθῶν φρυγεισῶν συμμέτρως τὸ κάλλιστον ἄλφιτον γίνεται. Theod. setzt πιόνα, welches hier wohl nicht in der Bedeutung „fett", sondern „trefflich", „gut" zu nehmen sein dürfte. In der Hexapl. wird noch angeführt: A. E.: ἁπαλὰ λάχανα ὀσπιώδη. Wie dieses λάχανα hierher passt, ist nicht abzusehen, noch wie diese Version dem Aq. angehören könne, der doch wörtlich übersetzt und in dieser Vers. sich zwei Bedeutungen für גרש (απαλὰ gehört zu כרמל, vergl. Onkelos) finden. Das λάχανα ist durch einen Glossatoren eingeschlichen.

d) Auch in der Halacha wird der zweite Tag des Festes häufig יום הנף *scil.* העומר der Schwingungstag (des Omer) genannt.

an dessen zweitem Tag (vergl. *Menachot 65)*. Unser Vertent, der gerade bei ממחרת השבת die Halacha scharf ausgeprägt gibt, scheint die Controverse gekannt zu haben und fand sich hierdurch veranlasst, die Meinung der Peruschim als die richtige hinzustellen. Diese war nun nach und nach zu Alexandrien so geltend geworden, dass sogar der zweite Tag des Festes, wie Philo anführt, δράγμα, ob der Darbringung des Omers, benannt wurde. — Aus den bestimmten Ausdrücken Philo's scheint endlich hervorzugehen, dass man zu seiner Zeit in Alexandrien keine Ahnung mehr hatte, dass je eine solche Controverse obgewaltet und von den Sadducäern die Texteswortc anders gedeutet worden seien. Und dieses ist um so bemerkenswerther, als selbst zu der Zeit, in welcher Philo lebte, diese Controverse (vergl. *Menachot* das.) in Palästina obwaltete, noch nicht ihr Ende erreicht hatte [e]).

Die blutigen Opfer — K. 1 bis K. 8 — zerfallen in עולה, אשם, חטאת, שלמים. Der Vertent gibt עולה mit ὁλοκαύτωμα, ὁλοκάρπωμα, ὁλοκάρπωσις, welches dem Sprachgebrauche und der Halacha gemäss ist. Diese Ausdrücke für עולה sind auch allgemein in der Septuaginta, seltener ϑυσία Exod. 10, 25. Job 1, 5. Ezech. 44, 11; und noch seltener ἀνάφορα Ps. 51, 21, welches dort mehr als Metapher zu nehmen ist. — שלמים ist dem Vertenten σωτήριον; dem Sprachgebrauche nicht ganz angemessen. σωτήριον würde eher dem תודה 7, 12 (einer Unterordnung des שלמים) entsprechen: dieses ist nach den meisten Commentatoren (vergl. *Raschi, Ibn Esra, Raschbam*) ein Dankopfer für Rettung aus Gefahren. Die Halacha erklärt שלמים „Friedenopfer" (vergl. *Thorat Kohanim* zu *3, 11)*, und so haben auch manche nichtpentateuchische Uebers. εἰρηνικὰ, und so ebenfalls Aq. Symm. Theodotion. — Unser Vertent nimmt übrigens σωτήριον nach seiner eigenthümlichen Bedeutung: Rettung; und setzt daher wenn השלמים alleinstehend ist, τὰ τοῦ σωτηρίου (9, 12) und hierin ahmen ihm die Vertenten von Josua, Ezechiel, Chronik nach, (nur lassen sie zuweilen τὰ aus und

---

e) Auch Josephus, *(Antiquit. l. l. §. 5)* gibt den zweiten Tag des Festes als den Tag der Darbringung des Omer an und zwar aus Gerste und ganz nach der halachischen Bestimmung *Menachot c. 6*.

geben elliptisch τοῦ σωτηρίου oder sie setzen θυσία vor): zuweilen ist ihm aber auch σωτήριον Rettungsopfer, vergl. 6, 5 (12), 7, 14 und gehet ihm schon Exod. 20, 21. (24) voran. Vergl. auch Numer. 6, 14. 29, 39. — תודה ist 7, 12 αἴνεσις und 22, 29 χαρμοσύνη: ein Opfer das, wie Philo *de Sarific. p. 843* sagt, von Jenem unter Lob und Hymne dargebracht wird, dem das Leben friedlich und unangefochten hinfliesst und der sich in dauerndem Wohlsein und Glück befindet — ἀπολέμῳ καὶ εἰρηναίῳ βίῳ χρώμενος, ἐν εὐπαθείαις τε καὶ εὐτυχίαις ἐξεταζόμενος —, also תודה ein Lob- oder Huldigungsopfer, und auf die Ursache zurückgegangen, weshalb es dargebracht wird, ist es χαρμοσύνη.

So wie der Vertent שלמים zumeist abstract (Rettung) nimmt, so ist ihm auch אשם und חטאת Abstractum (also nicht Schuld- und Sündenopfer, sondern Schuld, Sünde). So אשם verschiedenartig umschreibend, als: περὶ πλημμελείας (7, 5. 37), τὸ τῆς πλημμελείας (6, 10. 7, 7. 14, 13. 14. 17. 24. 25. 28.), τῆς πλημμ., wo elliptisch und τὸ hinzugedacht werden muss (5, 15. 25. 19, 21.), περὶ οὗ oder ὧν ἐπλημμέλησε (5, 6. 15.), εἰς ὃ ἐπλημμέλησε (5, 25. 14, 21.)[f]. Da nun dem Vertenten אשם ein Abstractum ist, so bot ihm mancher Vers Schwierigkeiten dar, die er jedoch mitunter zu umgehen suchte. So 5, 6. והביא את אשמו לה׳ על חטאתו אשר חטא κ. οἴσει περὶ ὧν ἐπλημμέλησε κυρίῳ περὶ τῆς ἁμαρτίας ἧν ἥμαρτε. Welche Wortmenge! — So gibt er auch 14, 21. ולקח כבש אחד אשם κ. οἴσει ἀμνὸν ἕνα εἰς ὃ ἐπλημμ., und deutet offenbar auf eine Hagada, die den Aussatz als Strafe einer begangenen Sünde (des bösen Leumundes, Begeiferns den guten Namen Anderer nach Numer. 12, 10 ff.) betrachtet. — 7, 1. 2. scheint der Vertent der Verdeutlichung wegen zu einem kleinen Zusatz seine Zuflucht genommen zu haben. Er gibt V. 1. וזאת תורת האשם οὗτος ὁ νόμος τοῦ κρίου τοῦ περὶ τῆς πλημμελίας, und das. V. 2 ישחטו את האשם σφάξουσι τὸν κρίον τῆς πλημμ. Er hatte im Auge K. 5, wo stets ein Widder das אשם bildet, und so war hier an Bestimmtheit des Ausdrucks gewonnen. Aber dieses ist nicht genau, da 14, 12 und Numer. 6, 12 ein Lamm als אשם dargebracht wird. — Aus allen diesen Stellen und vorzüglich aus den zuletzt angeführten ist zu ersehen, dass dieser

---

f) Ezech. ist אשם häufig τὰ ὑπὲρ ἀγνοίας. Vergl. auch Esra 10, 19

Vertent אשם nur als Abstractum kannte; und ist daher 5, 18 לאשם εἰς πλημμελείαν nicht als Schuldopfer, sondern „wegen, für die Schuld", (vergl. Vorst. S. 153 die Bedeutung des ל) zu verstehen [g]).

חטאת ist περὶ ἁμαρτίας oder τὸ τῆς ἁμαρτίας. 4, 29 על ראש החטאת ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ ἁμαρτήματος scheint einmal τοῦ ausgefallen und war ursprünglich τοῦ τοῦ ἁμαρτήματος. Dieses gilt auch für 6, 18 (25) זאת תורת החטאת οὗτος ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας, eigentlich τοῦ τῆς ἁμαρτ. [h]). — Zu merken ist noch, dass der Uebers. das Verbum אשם zuweilen durh ἁμαρτάνω gibt, vergl. 5, 4 ואשם κ. ἁμάρτῃ, und so scheint auch für das unmittelbar darauf folgende והיה כי יאשם καὶ ἔσται εἰ ἁμάρτῃ gewesen zu sein (vergl. weiter §. 28); beim Substantiv hingegen scheidet der Vertent genau und gibt constant אשם durch πλημμελεία und חטאת ἁμαρτία.

Ueber die Differenz zwischen חטאת und אשם waren die Meinungen von jeher verschieden [i]). Wir führen hier an die Ansicht des Maimonides (*More Nebuchim 3, 46*), der als Grundlage nimmt, dass, je grösser die Sünde von desto minderer Gattung wurde das Opfer gebracht, und er schliesst hieraus, die Sünden für die אשם gebracht werde, seien nicht so bedeutend als die, für welche חטאת, da das אשם (wie K. 5. und sonst zeigt) von besserer Gattung gewesen. Ramban (*Nachmanides*) behauptet Levit. 5, 15 gerade das Gegentheil: אשם ist für die schwerere Sünde, da schon die Etymologie der *rad.* אשם auf ein Verschulden hinweiset, wie Hosea 14, 1. Ps. 5, 11. 68, 22 u. a. m. besagen; hingegen drückt die *rad.*

---

g) Anders jedoch der Vertent von Numer. 18, 9, der offenbar πλημμελεία für „Schuldopfer" nimmt, und wohl auch das. 6, 12 εἰς πλμμελείαν in dieser Bedeutung gegeben haben mag.

h) 4, 21. 24 ist ἁμαρτία zu nehmen „Sünde", nicht „Sündopfer". Hingegen scheint der Vertent zu Numer. 6, 14 ἁμαρτία in dieser Bedeutung zu geben. Vergl. vor. Anmerk. über אשם. Hosea 4, 8 ist zweifelhaft. Ezech. 44, 27 ist חטאת ἱλασμός.

i) Diese Meinungen sind angeführt Rosenmüller Scholien 5, 6. Winer Reall. v. Schuld- und Sündopfer. Hinzuzufügen ist noch Theodoret (*Quaest. 1*): δηλοῖ ἡ δὲ ἁμαρτία νόμου τινος παράβασιν ἐθελούσιον, ἡ δὲ πλημμελεία τὴν ἐκ περιστάσεως γεγονομένην παρανομίαν. Ersteres gewiss unrichtig, da bei חטאת so häufig בשגגה vergl. K. 4 und sonst; und gegen das Andere spricht 5, 1. 22.

חטא nur ein Fehlen, Versehen aus. Vergl. Richter 20, 16. — Das Richtige dürfte sich in der Vereinigung dieser sich scheinbar widersprechenden Meinungen finden. חטאת kommt unstreitig für die objectiv schwerere Sünde, am schlagendsten spricht dafür Numer. 15, 22—31. In Beziehung aber zu dem Willen des Subjectes das die Sünde begangen, ob völlige Absichtlosigkeit oder Fahrlässigkeit, oder gar Vorsätzlichkeit, bezeichnet אשם ein stärkeres (nicht ein höheres, dieses ist חטאת) Vergehen. Dieses tritt deutlich hervor 5, 21. 19, 21; nur kann eine consequente Durchführung nicht beansprucht werden, da die Schrift selbst zuweilen vorausschickt יאשם, וְאָשֵׁם und darauf ein חטאת folgen lässt, vergl. 5, 2—5, und V. 6. 7 אשם und חטאת identificirt. (Onkelos gibt für אָשֵׁם und חטא eine Bedeutung: חב, die Substantive אשם und חטאת sind bei ihm wie im Texte).

Dass die Halacha חטאת als Opfer für eine (objectiv) schwerere Sünde halte, bedarf keines Beweises: das חטאת wird nach ihr in der Regel nur für Sünden dargebracht, auf deren Vorsätzlichkeit כרת (Ausrottung wie Levit. 18 und sonst) folgt. *Keritot 2* und sonst. Die Halacha sagt ferner, dass 5, 17. 18 zu beziehen sei, wenn Jemand in Zweifel ist, ob er eine Sünde begangen habe; sie erklärt V. 17 ואשם ולא ידע „er weiss nicht, ob er sich verschuldet" *j*). Diese Sünde ist aber nach der Halacha eine solche, auf deren Vorsätzlichkeit כרת und Unvorsätzlichkeit חטאת folgt; wo aber אשם folgt, da wird für den Zweifel kein Opfer gebracht (*Keritot 22. 25*) *k*).

---

j) Dieses Opfer wird genannt אשם תלוי, d. i. schwebendes, ungewisses Opfer und war wie aus *Keritot 25* zu ersehen, bei den Essäern sehr beliebt. — Irrig führt Rosenmüller a. a. O. an: *Haud pauci ex Judaicis interpretes* אשם *dictum putant de quo dubium alicui sit, an peccatum aliquod admiserit.* Dieses gilt nur von 5, 17. 18, ist aber nicht ein allgemeines charakteristisches Zeichen des אשם.

k) Ibn Esra erklärt 5, 17 ולא ידע ואשם in der Stunde des Vergehens wusste er nicht das Verbot, (hatte es vergessen), חטאת aber ist da, wo er nie das Verbot gekannt, (also eine *ignorantia legis s. juris*) Dieser Unterschied ist jedoch in sich keinesfalls begründet, und würde ולא ידע ואשם wohl eher das ergeben, was Ibn Esra für חטאת annimmt: er wusste nicht, kannte nicht das Verbot. Aber auch hierauf konnte die Halacha nicht eingehen, weil ein Nichtwissen des Verbotes geringer, als das Nichtwissen, Zweifel der Handlung, *ignorantia facti* gehalten wird, ja nach mancher Ansicht die *ignorantia legis* gar nicht

Was unser Vertent unter אשם und חטאת verstanden? Er gibt, wie oben bemerkt wurde, אשם durchgehends mit πλημμελεία, und חטאת ἁμαρτία. Wird nun mit Augustin (*Quaest.* in *Levit. h. l.*) πλημμελεία von πλὴν und μέλει abgeleitet, so sagt schon die Etymologie, dass es „Sorglosigkeit" bedeute: also mehr als ἁμαρτάνω. Aber diese Ableitung wird von mancher Seite bestritten. (Hesychius findet in πλημμελεία πλὴν und μέλος wieder, und so wird es auch häufig angegeben); darum wenden wir uns zu 5, 15. Das dortige נפש כי תמעול מעל ist ψυχὴ ἣ ἂν λάϑῃ αὐτὸν λήϑῃ. מעל ist bei den LXX gewöhnlich παρείδω (vergl. weiter 5, 21), auch πλημμελέω (Josua 7, 1). (Ueber Num. 5, 27 vergl. weiter §. 30). Da παρείδω ein Nichtachten, Geringschätzen, also schon einen Grad von Wissentlichkeit bezeichnet, so war hier, wo darauf וחטאה בשגגה folgt, dieser Ausdruck nicht anwendbar. Aber auch ἐπλημμέλησε würde anderes besagen als der Text, der von einem völligen Nichtwissen בשגגה spricht: darum suchte der Vertent das dem תמעול zwar fernliegende, aber hier gut angebrachte λάϑῃ auf, und hierzu gut וחטאה בשגגה κ. ἁμάρτῃ ἀκουσίως. Es drückt also πλημμελέω, πλημμελεία eine grössere Wissentlichkeit als ἁμαρτανω, ἁμαρτία aus[l]).

Zu den שלמים gehört נדר או נדבה 7, 16; gewöhnlich wiedergegeben durch εὐχὴ ἢ ἑκούσιον. Doch ist 22, 18 לכל נדריהם ולכל נדבותם κατὰ πᾶσαν ὁμολογίαν αὐτῶν ἢ κατὰ πᾶσαν αἵρεσιν. Will man auch ὁμολογία für gleichbedeutend mit εὐχή nehmen (?), so bleibt noch immer αἵρεσις für נדבה befremdend. An dieser Stelle scheint der Vertent die Halacha im Auge gehabt zu haben. Diese erklärt: נדר ist eine Angelobung ein Opfer zu bringen, ein bestimmtes Opferthier ist aber noch nicht bezeichnet, bei נדבה hingegen wird sogleich ein Stück Vieh zum Opfer bestimmt. (Der mischnische Ausdruck ist *Kinnim 1, 1*

---

ein Opfer involvirt (vergl. *Schabbat 68 b*). Dass im Mosaismus *ignorantia legis* mit Recht einen Entschuldigungsgrund angebe, vergl. Frankel gerichtlicher Beweis S. 224.

l) Für מעל מעל findet man auch (vergl. 26, 40 und so hat auch hier in der Hexapla ein Ἄλλος, vermuthlich Aquila), παραβῇ παράβασιν. Mit Recht weiset aber unser Vertent hier παραβαίνω zurück.

איזהו נדר האומר הרי עלי איזהו נדבה האומר הרי זו. „Welches ist נדר? Wenn Jemand spricht: es ist auf mir“ [ein Opfer zu bringen]; „welches נדבה? Wenn er spricht: dieses da“ [sei ein Opfer]). Der Vertent gibt also diesem gemäss für נדבה αἵρεσις, *electio,* denn hier wählt der Gelobende sogleich aus, bestimmt ein Object als Opfer. — Nicht minder ist nach der gedachten Halacha auch ὁμολογία für נדר passend, da dieser Ausdruck für „Zusage, Versprechen“, gebraucht wird, welches bei נדר anwendbar, da nur allgemein ohne besondere Bezeichnung eines Objects gelobt wird [m]).

Noch mehr auffallend ist 22, 23 נדבה תעשה אותו ולנדר לא ירצה σφάγια ποιήσεις αὐτὰ (die im dortigen V. gedachten fehlerhaften Opferthiere nämlich) σεαυτῷ, εἰς δὲ εὐχήν σου οὐ δεχθήσεται. Auf das σεαυτῷ, welches wahrscheinlich einer spätern Hand angehört, (Vorst. S. 67) ist zwar kein Werth zu legen; aber um so befremdender ist σφάγια für נדבה. Hier hilft wenigstens zum Theile die Halacha aus, die dieses נדבה keineswegs als ein Opfer für den Altar angesehen wissen will. (Dieses wäre nämlich im Widerspruche mit V. 22; die Halacha verstehet daher unter נדבה dieses Verses ein freiwilliges Geschenk zum Nutzen des Tempels. *Temura* 7. vergl. auch H. Wessely Biur z. St.) Der Vertent wurde nun ebenfalls von der Ansicht geleitet, dass die in diesem V. Aufgezählten nicht als Opfer gebracht werden dürfen, und konnte er also hier weder ἑκούσιον noch αἵρεσις geben. Der Vertent scheint נדבה für „nach dem freien Willen“ (vergl. Deuteron 12, 20) genommen zu haben (?), und setzte dafür σφάγια ποιήσεις σεαυτῷ (und so dürfte σεαυτῷ dem Vertenten selbst angehören).

6, 3 (10) והרים את הדשן καὶ ἀφελεῖ τὴν κατακάρπωσιν. Dieses κατακάρπωσιν für דשן (sonst in der LXX nie in dieser Bedeutung) ist höchst befremdend. Die Halacha (*Joma 43. Tamid 1, 4*) erklärt dieses הדשן אשר תאכל וכו׳ sei die Asche der verzehrten, durchkohlten Stücke des Ganzopfers (היה חותה

---

m) Dass der Vertent 7, 16 die eigentliche und nicht die midraschische Bedeutung des נדר או נדבה gibt, ist nach dem Vorst. S. 186. 187, Bemerkten nicht befremdend.

מן המאוכלות הפנימיות das.): und dieses gibt deutlich das obige κατακαρπ. wieder[n]).

Ueber 6, 13 ff. sind die Erklärungen verschieden. Nach Ibn Esra beziehet sich ובניו (V. 13) auf die nachfolgenden Hohepriester: der jedesmalige Hohepriester hat ein solches Opfer zu bringen (wie auch V. 15 besagt), aber nur am Tage seiner Salbung (Einweihung). תמיד (V. 13) hat die Bedeutung „stets“, wenn je ein Hohepriester sein Amt antritt. Diesem gemäss ist aber ביום המשח אותו (V. 13) nicht auf das vorhergehende אהרן zu beziehen, (denn da würde תמיד nicht passen, da Aaron es doch nur einmal, an dem Tage seiner Salbung zu bringen hatte) sondern auf מבניו, den jedesmaligen Hohepriester. Nach der Halacha hat der Hohepriester dieses Mehlopfer täglich zu bringen; nur variiren die Meinungen Späterer in dieser Halacha selbst. Nach Einigen bringt nur der Hohepriester dieses Opfer und zwar täglich; nach Anderen auch der gewöhnliche Priester je an dem Tage, an dem er eingeweihet wird, d. i. wo er zuerst den Dienst antritt, (aber nur ausschliesslich an diesem Tage. Vergl. *Menachot* 51[b] *Raschi. Maimonides Kele Hammikdosch 5, 16)*. — Geschichtlich ist festgestellt, dass der Hohepriester jeden Tag dieses Opfer brachte. Josephus (*Antiquit. L. 3. c. 10. §. 7)* führt an: θύει δὲ ὁ ἱερεὺς (ἀρχιερεὺς *scil. conf. Reland. ibid. edit. Havercamp)* ἐκ τῶν ἰδίων ἀναλωμάτων, καὶ δὶς ἑκάστης ἡμέρας τοῦτο ποιεῖ, ἄλευρον ἐλαίῳ μεμαγμένον καὶ πεπηγὸς ὀπτήσει βραχείᾳ. τοῦτο δὲ τὸ μὲν ἥμισυ πρωΐ, τὸ δ' ἕτερον δείλης ἐπιφέρει τῷ πυρί. Diese Angabe ist, wie aus den angeführten Einzelheiten (mit denen die Halacha *Menachot 50 ff.* und an andern Orten übereinstimmt) zu ersehen, aus dem Leben, aus der Selbstan-

---

n) Ein Ἄλλος hat in der Hexapla auf obiges הדשן πιότητα. Dieses ist nicht als Uebersetzung anzusehen, denn da wäre sie zu unsinnig, sondern als Reminiscenz eines Lesers, der am Rand bemerkte, דשן habe noch eine andere Bedeutung, πιότης (vergl. Deuteron. 31, 20. Ps. 22, 30 und sonst). Wir haben Vorst. S. 73 auf diese Erscheinung aufmerksam gemacht. Eine solche zur Reminiscenz angebrachte Randglosse dürfte auch das oben §. 23, Anmerk. *b.* angeführte μολυνθήσεται sein. Vergl. auch *Scharfenberg p. 80,* welcher aber nicht befriedigt.

schauung des Priesters Josephus gegriffen. — Und auch aus der Uebersetzung unseres Vertenten scheint diese Auffassung hervorzugehen. Er gibt V. 13 (20) ביום המשח אותו ἐν τῇ ἡμέρα, ᾗ ἂν χρίσῃς αὐτὸν, beziehet also, indem er המשח in das Definitum und den Activ auflöset und χρίσῃς αὐτὸν setzt, das אהרן auf תמיד; und es hatte also hiernach Aaron (und die ihm folgenden Hohepriester) dieses Opfer täglich darzubringen.

Sehr prägnant tritt diese Halacha 1 Chron. 9, 31 hervor, wo ומתתיה .... על מעשה החבתים übersetzt ist κ. Ματθαθίας ..... ἐπὶ τὰ ἔργα τῆς θυσίας τοῦ τηγάνου τοῦ μεγάλου ἱερέως. Also klar, der Hohepriester täglich. (Bemerkenswerth ist übrigens, dass auch in der Halacha dieses Opfer des Hohepriesters: חביתי כהן הגדול — wie der Vertent zu Chron. angibt — genannt wird.)

13, 2 שאת או ספחת או בהרת οὐλὴ σημασίας τηλαυγής: so der Vat. *Cod.* Man erkennt leicht, dass hier sein muss οὐλὴ ἢ σημασία (das η vor σημασία, floss mit dem η des οὐλη zusammen, und so wurde σημασίας. Der *Alex. Cod.* hat σημασία τηλαυγής. Vergl. auch bei *Flam. Nobil.* die Leseart ἢ τηλαυγής. *Schleussner h. v.* und *Holmes.* Rosenmüller Scholien irrt jedenfalls mit seiner Angabe: ספחת *LXX non expresserunt).* Gehet man auf die Uebersetzung selbst ein, so folgte der Vertent in שאת οὐλή Onkelos, welcher für dieses Wort עמקא gibt. Dieses ist zwar gerade das Gegentheil von dem, was שאת nach seinem Etymon ausdrückt, es scheint also hier eine Tradition obgewaltet zu haben; und von ihr wurde auch der Vertent geleitet, daher οὐλή Narbe, die natürlich tiefer liegt, als die Haut. Vergl. auch weiter V. 23 צרבת οὐλή. — בהרת ist hier τηλαυγής, aber V. 24. 25. 26. 38. 39, αὐγάζον αὔγασμα. — Nicht wenig befremdend ist ferner ספחת σημασία. — Die Halacha wird hier manchen Aufschluss geben. Nach ihr ist der Aussatz unter vier Farben unrein: schneeweiss, eierweiss, kalkweiss, weiss wie Wolle. Zwei von diesen Farben sind Hauptfarben (אבות) und stehet oben an schneeweiss[o]);

---

o) Ueber die andere Hauptfarbe variiren die Meinungen, die wir als zu weitläufig hier übergehen.

dürfte hier gewesen sein ἐνετέταλτό μοι (vergl. 10, 13), welches in ἐνετείλατο verschrieben und darum κύριος von einem Leser angehängt wurde. Hiernach wäre auch 10, 18 zu verbessern, wo כאשר צִוֵּיתִי ὃν τρόπον μοι συνέταξε κύριος. Ursprünglich war ὃν τρόπον συνέταξα; letzteres wurde corrumpirt in συνέταξε und hierdurch kam κύριος hinzu, und dann das noch spätere μοι. Vergl. auch Numer. 36, 2.[e]).

Der Vertent hält sich nicht genau an die Wortordnung des Textes und gibt der Deutlichkeit wegen manches spätere Wort früher, (Inversion. vergl. Vorst. S. 169). 1, 2 אדם כי יקריב מכם ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν ἐὰν προςαγάγῃ. — 9, 3 תמימים לעולה εἰς ὁλοκάρπωσιν ἄμωμα. — 13, 46 יטמא טמא הוא ἀκάθαρτος ὢν ἀκάθαρτος ἔσται. — Vgl. auch 13, 49 בבגד או בעור (die Inversion durch das darauffolg. או בשתי veranlasst). Ferner 14, 10 ולג אחד שמן. 19, 29 (ומלאה הארץ זמה). 21, 2 (לאמו ולאביו hier vielleicht Diaskeuasten nach V. 11 das.) u. a. m. — Eine grössere Versetzung findet sich 8, 10. 11, wo וימשח את המשכן וכו׳ V. 10 des Hebr. T. in der Septuag. zu Ende des V. 11 ist. Dieses scheint von Diaskeuasten herzurühren, die das generelle וימשח את המשכן nach dem Speciellen des V. 11 am richtigen Orte glaubten.

Der Vertent lässt Manches als doppelt oder als leicht verstanden aus (Contraction, Vorst. S. 167). 7, 8 fehlt לכהן, begriffen in dem darauffolgenden לו αὐτῷ. — 13, 12 לכל מראה עיני הכהן καθ᾽ ὅλην τὴν ὅρασιν τοῦ ἱερέως. — 23, 32 fehlt בערב durch das darauffolgende מערב. — Das. V. 39 fehlt חג durch das vorhergehende תחוגו. — 25, 46 fehlt בהם תעבודו, schon in dem vorhergehenden κατόχιμοι begriffen. — 26, 15 ist für בחקותי in Bezug auf den vor. V. nur αὐτοῖς. — 27, 4 ואם נקבה וכו׳ ist die Uebersetzung mehr dem Inhalte nach. — Eine Zusammenziehung mit Inversion findet sich 4, 25, wo ולקח fehlt und ונתן zu Anfang des Verses gesetzt ist. — Doch ist bei mehren dieser Stellen zu bezweifeln, ob sie

---

e) Hervorzuheben ist noch, dass 8, 31 כאשר צִוֵּיתִי übersetzt ist ὃν τρόπον συντέτακταί μοι (der Vertent las צֻוֵּיתִי), welches die obige Conjectur, dass zu 8, 35 zu lesen sei ἐνετέταλτό μοι, bestätigt. — In einigen Editionen des Onkelos (Amsterd. 1682. Buxtorf Bibel Basl. Ausg. Walton. Polyglotte) ist 8, 31 דאתפקדית; die Röm. Ausgabe hat jedoch, wie S. Clericus im 6. Theil der Walt. Polygl. bemerkt, דפקדית (Jonathan דאיתפקדית).

nach ihrer jetzigen Form dem Vertenten angehören, oder ob sie nicht vielmehr diese Form von Diaskeuasten erhalten haben.

§. 25.

Hinsichtlich der philosophischen Exegese (§. 7) ist dieser Vertent bestrebt, die Anthropomorphie und Anthropopathie durch einen entsprechenden Ausdruck oder durch Hinzufügung einer passenden Partikel zu vermeiden[a]). Vergl. 21, 17. 21. 22 לחם אלהיו δῶρα τοῦ ϑεοῦ, sonst ist לחם βρῶσις oder βρῶμα; 3, 11. 16 לחם אשה κάρπωμα, also לחם weggelassen. — 5, 21 (6, 2) ומעלה מעל בה׳ παριδὼν παρίδῃ τὰς ἐντολὰς κυρίου: zu Gott selbst soll ein παριδιὼν nicht bezogen werden. Doch ist dieses τ. ἐντολ. sehr zweifelhaft, und scheint diaskeuastisch etwa nach 4, 2. — 9, 6 וירא אליכם כבוד ה׳ κ. ὀφϑήσεται ἐν ὑμῖν ἡ δόξα κυρίου. — Das. V. 24 וירא כל העם וירנו κ. εἶδε πᾶς ὁ λαός κ. ἐξέστη: die eigentliche Bedeutung „jauchzen" schien bei dieser göttlichen Manifestation nicht decent. Onkelos hat ושבחו. — 10, 7 כי שמן משחת ה׳ τὸ ἔλαιον γὰρ τῆς χρίσεως τὸ παρὰ κυρίου. Vergl. Exod. 4, 26 מטה האלהים τ. ῥάβδον τὴν παρὰ τοῦ ϑεοῦ. — 25, 23 כי גרים ותושבים אתם עמדי διότι προσήλυτοι καὶ πάροικοι ὑμεῖς ἐστε ἐναντίον μου. — 26, 24 על חטאתיכם ἀντὶ τῶν ἁμαρτιῶν ὑμ. Vergl. auch V. 28 על κατὰ. — Auch 10, 6 את השרפה אשר שרף ה׳ τὸν ἐμπυρισμὸν, ὃν ἐνεπυρίσϑησαν ὑπὸ κυρίου, scheint der Vertent durch diese Umwandlung des Activs das Harte des שרף ה׳ gemildert haben zu wollen.

Einer genauern Erörterung ist 24, 15. 16 zu unterziehen, da diese Stelle zu den sonderbarsten Missverständnissen Veranlassung gegeben. Der hebr. T. hat: איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו: ונקב שם ה׳ מות יומת, und die Septuag. ἄνϑρωπος ὃς ἐὰν καταράσηται ϑεὸν ἁμαρτίαν λήψεται. ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου ϑανάτῳ ϑανατούσϑω. Philo (*de vita Mosis p. 683. 684*) findet dieses Gesetz sehr auffallend. „Wer Gott

---

a) Es wurde schon Vorst. S. 176 aufmerksam gemacht, dass bei Anthropomorphismen, die allgemein als Metapher betrachtet wurden, der Ausdruck unverändert blieb. Dieses scheint nun von ריח ניחוח zu gelten, das die LXX unverändert wiedergeben ὀσμὴ εὐωδίας. Die Späteren, Symmach. und Theodoth., scheinen zu geben ὀσμὴϑ εὐαρεστήσεως, Aquila wörtlich ἀναπαύσεως. Vergl. *Scharfenberg Animadvers. p. 78.*

flucht, der trägt nur seine Sünde, wer aber den Namen ausspricht, Todesstrafe: welches Verhältniss waltet hier ob? Begehet nicht Ersterer ein weit strafwürdigeres Verbrechen, als Letzterer"? Philo meint daher, V. 15 beziehe sich auf fremde Götter; auch diesen soll der Anhänger der mosaischen Lehre nicht fluchen, damit er sich überhaupt nicht gewöhne, die Benennung Gottes verächtlich auszusprechen[b]). Wir sehen von dem Kindischen dieser Erklärung ab und wie sehr sie dem Geiste der mos. Lehre widerspricht, die fremde Götter stets im Gegensatze zu dem einzigen Gott hält und gegen sie die tiefste Verachtung hegt[c]); und heben nur hervor, dass, hätte Philo nur einigermassen den hebr. Text zu Rathe gezogen, so hätte er in diesen Irrthum gar nicht verfallen können. Denn V. 15 sagt איש איש כי יקלל אלהיו: wenn nun in diesem אלהיו ein fremder Gott gemeint wäre, so wäre der Sinn, wenn Jemand, ein Israelit (denn zu diesem spricht auch nach Philo hier das Gesetz) seinem Götzen flucht, so soll er u. s. w. Welcher ungemeine Unsinn! Philo hatte nur die Septuaginta vor Augen, welche אלהיו durch θεόν und nicht θεὸν αὐτοῦ gibt; der Urtext lag ihm nach seiner Unkunde des Hebr. zu fern. Aber selbst aus der griech. Version hätte Philo, so er nur entfernt den Geist der LXX erfasst, seinen Irrthum einsehen müssen. Die LXX setzen da, wo eine fremde Gottheit verstanden wird, θεοί, aber nicht θεὸς, dieses ist allein die Benennung für den einzigen Gott[d]). — Der Sinn der griechischen

---

b) 'Αλλ' ὡς ἔοικε θεοῦ τὰ νῦν, οὐχὶ τοῦ πρώτου καὶ ἀγεννητοῦ (so nach *Mangey T. II. p. 166*) τῶν ὅλων, ἀλλὰ τῶν ἐν τοῖς πόλεσιν μέμνηται..... ὧν τῆς βλασφημίας ἀνέχειν ἀναγκαῖον, ἵνα ἐθίζηται τῶν Μωυσέως γνωρίμων συνόλως θεοῦ προσρήσεως ἀλογεῖν.

c) *Joseph. Antiquit. L. 4. c. 8. §. 10.* und *contra Appion. 2.* sagt zwar ebenfalls, dass man fremden Göttern nicht fluchen dürfe. Aber Jos. war es häufig nicht sowohl um die Wahrheit, als um die Apologie zu thun; und dass er auch hier ein solches Ziel verfolgte, beweist deutlich genug der Nachsatz *Antiquit. l. l.*: μὴ συλᾶν ἱερὰ ξενικὰ μηδ' ἂν ἐπονομασμένον ᾖ τινι θεῷ κειμήλιον λαμβάνειν. Diesem liegt zu Grunde Deuter. 7, 25; aber welche andere Bedeutung hat dieses Gebot, als die ihm Josephus hier geben will! — (Was *Bernardus* in der Havercamp'schen Ausgabe des Josephus zu obig. 24, 15. 16 über die Meinung des R. Meïr bemerkt, als ginge nach diesem das Verbot V. 15 auf den Heiden, der seinem Gotte flucht, beruhet auf der tiefsten Unkenntniss.)

d) Nur wenn der Eigenname der Götzen benannt wird (also kein Missverständniss entstehen kann), kommt θεὸς auch für andere Götter

Uebersetzung ist ganz einfach. V. 16 ist in Beziehung zu καταράσηται des V. 15. und so besagen diese beiden V. wer Gott flucht u. s. w., wer aber nennend „ὀνομάζων", d. i. indem er das Tetragramm ausspricht, Gott flucht, der u. s. w. Und so besagt die Septuag. ganz das, was der Urtext, in welchem V. 16 ונקב hinauf zu V. 15 יקלל (vergl. die Exegeten) zu beziehen ist [e]).

Wir heben hier noch eine andere, bis auf neuere Zeit missverstandene Stelle heraus. 16, 8 וגורל אחד לעזאזל κ. κλῆρον ἕνα τῷ ἀποπομπαίῳ. Unter diesem ἀποπομπ. meinte man die *dii averruncii* verstehen zu müssen, (vergl. *Bochart Hieroz. T. 1. B. 2. C. 6)*. Schon dass dieser Vertent an einer andern Stelle das sorgfältig vermeidet, was auf das Vorhandensein anderer Götter hindeuten könnte, hätte gegen eine solche Auffassung Bedenken erregen sollen. 17, 7 ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים gibt er κ. οὐ θύσουσιν ἔτι τὰς θυσίας αὐτῶν τοῖς ματαίοις, (der minder verständige Uebersetzer des Jesaias hat das. 13, 21 שעירים δαιμόνια): der Vertent räumte also nichts dem Wahne von Dämonen, Teufelei u. dergl. ein. Ein näheres Eingehen zeigt vollends, dass jene Deutung ganz irrig sei. Der Vertent selbst gibt V. 26 לעזאזל εἰς ἄφεσιν, und erklärt hiermit, was unter dem ἀποπεμπαῖος zu verstehen sei, nämlich ἀποπεμπτόμενος, wie es auch Theodoret *(Quaest. 22)* verstehet. Vergl. ferner V. 10 לעזאזל εἰς ἀποπομπήν. — Bemerkenswerth ist auch V. 26 והמשלח את השעיר לעזאזל κ. ὁ ἀποστέλλων τὸν χίμαρον τὸν διεσταλμένον εἰς ἄφεσιν. Dieses τ. διεσταλμ. ist zwar, wie leicht zu erkennen, Glossem; es ist aber daraus zu ersehen, dass man unter dem ἀποπεμπαίῳ die Bedeutung διεσταλμ. verstand. (Dieses χιμαρ. διεσταλμ. ist

---

So Richter 16, 23 לדגון אלהיהם τῷ Δαγὼν τῷ θεῷ αὐτ. Vergl. auch 2 Kön. 1, 3; sonst stets θεοί. Unter θεοί begriffen sie auch Engel, vergl. Kohelet 5, 5; so wie auch אלהים ihnen zuweilen ἄγγελοι ist. Vergl. Ps. 8, 6. 138, 1. Vergl. auch oben §. 7.

e) Philo, der auf den eigentlichen Sinn dieses Gesetzes nicht eingegangen ist, führt auch ungenau V. 15. 16 folgendermassen an: ὃς ἂν καταράσηται θεὸν ἁμαρτίᾳ ἔνοχος ἔστω· ὃς δ' ἂν ὀνομάσῃ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου θνησκέτω: und lässt die Participialform ὀνομάζων, auf die hier so Vieles ankommt, unbeachtet. Wenn ihm nun Manches wegen seiner Unkunde des Hebräischen nachzusehen ist, so trifft der Vorwurf um desto schwerer den neueren Erklärer Philo's, Dähne, der Th. 2. S. 26 ff. diese Fehler unterschreibt und noch andere hinzufügt.

auch ganz der in Mischna und sonst für den שעיר לעזאזל gewöhnliche Ausdruck: שעיר המשתלח, welches in der Schrift selbst nicht vorkommt. Es liegt also auch hier ein Zeichen näherer Berührung zwischen Alexandrien und Palästina vor.)

§. 26.

Wir gehen nun zu der religiösen Exegese (§. 7) über, für die Levitic. ein weites Feld eröffnet. In diesem Buche, das nur Gesetzliches enthält, musste die Halacha ihr eigentliches Gebiet finden; und es dürfte vorzüglich bei den, einen beträchtlichen Theil des Levit. bildenden priesterlichen und opferdienstlichen Beziehungen manches Halachische nicht sowohl als Resultat der Speculation, als vielmehr als die aus dem Gebrauche sich herausgebildete und zur gesetzlichen Vorschrift sich erhobene Regel zu betrachten sein; und daher auf hohes Alterthum Anspruch machen. Denn da diese Functionen den Inhalt des priesterlichen Lebens, die eigentliche Beschäftigung der Priester bilden, so ging natürlich von diesen manche Erklärung dunkler, auf ihren Dienst sich beziehender Stellen aus, wurde von ihnen manche für die Praxis massgebende Interpretation festgestellt, so wie im Gegentheile manche seit längerer Zeit gebräuchliche Praxis sich als gesetzliche Norm gestaltete, (vergl. Vorst. S. XIII. 180). Man findet daher noch in der späteren Zeit des zweiten Tempels einen priesterlichen Gerichtshof (בית דין של כהנים *Ketubot 12*[b]), der seiner ursprünglichen Einrichtung nach wohl zumeist für Tempel- und Opferangelegenheiten niedergesetzt war (vergl. Frankel, der gerichtlichen Beweis nach mosaisch-talm. Rechte S. 96 Anmerk.), und von welchem Vorschriften hierfür ausgingen. —

Dass manche dieser alten Halacha's auch dem Vertenten des Levit. bekannt gewesen und er auf sie hindeutet, zeigt manche Stelle deutlich und es tritt hier wesentlich der gedachte Einfluss Palästina's auf Alexandrien hervor. Es sind aber in Levit. auch nichtpriesterliche Gesetze enthalten; und hier schlägt mitunter der Vertent den oben §. 19 bezeichneten Weg ein: er hat Alexandrien und wie manches Gesetz sich daselbst gestaltete, im Auge, und verfolgt hier gleichsam eine eigenthümliche a l e x a n d r i n i s c h e H a l a c h a, deren Ursprung jedoch mitunter

in der paläst. Halacha wieder zu finden ist. — In diesem §. besprechen wir die Gesetze über Opfer und priesterliche Functionen.

Bei der Darbringung der Opfer gedenkt die Schrift Verrichtungen, die auch beim gewöhnlichen Gebrauche vorkommen; dann anderer, die blos dem Opfer als solchem angehören. Zu ersteren sind zu rechnen das Schlachten, Abziehen der Haut, Abwaschen der Eingeweide u. s. w.; zu Letzteren das Hintragen und Sprengen des Blutes auf den Altar, Hintragen des Mahlopfers (מנחה), Räuchern eine Hand voll davon auf dem Altar u. a. m. Die Halacha *(Joma 26. 27. Sebachim c. 1. 3. u. a. a. O.)* bestimmt nun: Zu den gewöhnlichen Verrichtungen bedarf es nicht des Priesters, diese können bei den Opfern auch von Nichtpriestern ausgehen; jene aber, die dem Opfer eigenthümlich sind, sind priesterliche Functionen. (Diese Halacha ist im Wortsinn selbst begründet. So heist es 1, 5. . . . . ושחט והקריבו בני אהרן also erst bei והקריבו folgt בני אהרן. V. 6. 7. והפשיט . . . . . ונתנו בני אהרן vergl. auch V. 9. 11. 12. 13. ff.). Befragen wir unsern Vertenten, so scheint er ganz auf diese Halacha eingegangen zu sein. An den Stellen, wo von einer gewöhnlichen Verrichtung gesprochen wird, setzt er, selbst wenn im Hebr. Texte die einfache Zahl ist, den Plural, in der Bedeutung: man (Vorst. S. 140 f. β.). So 1, 5. 6. 9. 11. 12. 13. 4, 12. 21. 24. 29. 33. u. a. m.: σφάξουσι, ἐκδείραντες, πλυνοῦσι. Hingegen 2, 2 וקמץ . . . . והקטיר הכהן δραξάμενος . . . . . ἐπιθήσει ὁ ἱερεύς. 2, 8. 9 . . . . . והגישה והרים הכהן προςέγγισας . . . . ἀφελεῖ ὁ ἱερεύς. — Einen schlagenden Beweis, dass der Vertent mit Bedacht diese variirenden Zahlen setzt, und unter dem Plural man verstehet, liefert 14, 4 wo וצוה הכהן ולקח gegeben ist: κ. προστάξει ὁ ἱερεὺς καὶ λήψονται. Ferner das. V. 44. 45 . . . . ובא הכהן . . . ונתץ והוציא κ. εἰςελεύσεται ὁ ἱερεύς . . . κ. καθελοῦσι . . . . κ. ἐξοίσουσιν, da wie es der einfache Sinn ergiebt, der Priester nur besiehet, aber nicht das Haus einreisst und die Steine hinausführt, sondern dieses von Anderen thun lässt.

Wir werden hierdurch in den Stand gesetzt, den Text der Septuag. an mehren Seiten zu berichtigen, da auch hier Ab-

schreiber nach ihrer gewöhnlichen Weise (Vorst. S. 67) willkürlich bald einfache bald vielfache Zahl setzen[a]).

2, 14 אביב קלוי באש גרש כרמל νέα πεφρυγμένα χίδρα ἐρυκτά. Dieses χίδρα ist die Uebersetzung für כרמל, vergl. auch weiter 23, 14 וקלי וכרמל κ. πεφρυγμένα χίδρα. Der Vertent nahm also כרמל als Substantiv, (Onkelos betrachtet es als Adjectiv und gibt גרש כרמל = פירוכן רכיכן)[aa]). Was aber χίδρα bedeute, ist von alten Grammatikern und Scholiasten nach ihrer Weise, d. i. nach seichten schwankenden Combinationen erklärt worden[b]). Neuere philologische Forschungen (vergl. *Heyne Opuscula T. 1. p. 371*) haben festgestellt, dass χίδρα Gerste sei. Was aber den Vertenten veranlasst haben mochte, in כרמל χίδρα, Gerste, wahrzunehmen? — Nicht die Etymologie, auf eine solche weiset auch nicht die entfernteste Spur hin,

---

a) Der Samar. Pantat., der den Plural der LXX nicht verstand, wurde hierdurch irregeleitet und gab 1, 5. 6 וישחטו והפשיטו ונתחו, und so auch an anderen Stellen.

aa) פירוכן ist unstreitig zu beziehen zu גרש: das aram. פרך bedeutet „zerreiben, zerstossen" (im Talmud häufig), und entspricht also dem גרש vergl. Ps. 119, 20 גרסה. Darum auch V. 16 מגרשת. Onkelos מפירוכת. Hiegegen ist רכיכן zu כרמל gehörend, welches viele Exegeten für „frische, neue Frucht" nehmen, die also noch zart „רכין" ist. — Wenn übrigens 23, 14 וכרמל Onkelos ופירוכן gibt, so hat er mit Beziehung auf 2, 14 den Sinn berücksichtigt, und verstand hierunter das dazu gehörende רכיכן. Jonathan gibt das., um doch auch die eigentliche Bedeutung von כרמל auszudrücken: חדתין פירוכן. (Rosenmüller Scholien irrt zu 2, 14 sehr.) Vielleicht nahm auch unser Vertent כרמל für Adjectiv, sah es aber schon in dem frühern νέα (אביב) ausgedrückt und liess es daher aus. Χίδρα ἐρυκτά wäre nun die Uebers. für גרש. Vergl. auch V. 16. Doch ist dieses unwahrscheinlich, da er für כרמל (wenn er dessen Bedeutung gewusst) wohl noch einen andern Ausdruck — etwa ἁπαλὰ s. Anmerk. c — hätte finden können. Doch dürfte er גרש כרמל zusammen für χίδρα genommen zu haben, welches er aber auch für גרש allein und כרמל allein setzt.

b) Wir führen die Erklärung des Hesychius an: χίδρα στάχυες νεογενεῖς, ἢ τὰ ἐξ ὀσπρίων ἄλευρα, ἢ σῖτος νέος φρυττόμενος, ἢ τὰ ὀσπριώδη σπέρματα. Andere Glossatoren vergl. bei *Flam. Nobil.* und *Schleussner v.* χίδρα.

sondern die Halacha. Diese erklärt nämlich (*Menachot c. 6 Thorat Kohanim* — ein beraitischer Commentar zu Levit. — z. St.): Dieser V. handle von dem weiter 23, 10 vorgeschriebenen עומר ראשית קצירכם und hierauf beziehe sich das מנחת בכוריך des Verses; dieses עומר וכו' erklärt aber die Halacha weiter, wurde von Gerste gebracht. Der Vertent, dem die eigentliche (etymologische) Bedeutung des כרמל unbekannt sein mochte, griff nach der ihm naheliegenden Halacha und gab dem Inhalt nach χίδρα [c]).

Mit dieser vom Vertenten ausgedrückten Halacha hängt zusammen das noch prägnantere: τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης für ממחרת השבת 23, 11, worüber Vorstudien S. 190 gesprochen wurde. Wir weisen hier noch auf Philo (*de Septenario p. 1191*) hin. Seine Worte sind: Ἑορτὴ δ᾽ἔστιν ἡ μετὰ τὴν πρώτην εὐθὺς ἡμέρα, ἥτις ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος ὀνομάζεται δράγμα [d]). Τοῦτο γὰρ ἀπαρχὴ προςαγορεύεται (προςάγεται nach *Mangey Tom. 2. p. 294*) τῷ βωμῷ .... κριθὴ δὲ τὸ τῆς ἀπαρχῆς δράγμα πρὸς τὴν τῶν ὑποβεβιωκότων (ὑποβεβηκότων *Mangey*) ἀνυπαίτιον χρῆσιν. Also ebenfalls das Opfer (עומר) am andern Tage des Festes, ferner dieses Opfer von Gerste. — Es ist hier auch noch ein anderer höchst bemerkenswerther Punkt hervorzuheben. Dieses ממחרת השבת bildete in Palästina eine Controverse zwischen den Peruschim und den Sadducäern. Die Sadducäer erklärten buchstäblich „am Morgen nach dem Sabbat", also stets am Sonntag, so dass wenn z. B. das Fest (Pessach) an einem Donnerstag fiel, dieses Omer erst am vierten Tage des Festes dargebracht wurde; die Peruschim erklärten „am andern Tage des Festes", also constant

---

c) Theodotion hat πίονα ἄλφιτα. ἄλφιτον ist eigentlich Gerstengraupen, später Mehl aus Gerste. Vergl. *Galenus* περὶ τροφῶν δυνάμεως L. 7. c. 11: ἐκ τῶν νέων κριθῶν φρυγεισῶν συμμέτρως τὸ κάλλιστον ἄλφιτον γίνεται. Theod. setzt πιόνα, welches hier wohl nicht in der Bedeutung „fett", sondern „trefflich", „gut" zu nehmen sein dürfte. In der Hexapl. wird noch angeführt: A. E.: ἁπαλὰ λάχανα ἐσπιώδη. Wie dieses λάχανα hierher passt, ist nicht abzusehen, noch wie diese Version dem Aq. angehören könne, der doch wörtlich übersetzt und in dieser Vers. sich zwei Bedeutungen für גרש (απαλὰ gehört zu כרמל, vergl. Onkelos) finden. Das λάχανα ist durch einen Glossatoren eingeschlichen.

d) Auch in der Halacha wird der zweite Tag des Festes häufig יום הנף *scil.* העומר der Schwingungstag (des Omer) genannt.

an dessen zweitem Tag (vergl. *Menachot 65*). Unser Vertent, der gerade bei ממחרת השבת die Halacha scharf ausgeprägt gibt, scheint die Controverse gekannt zu haben und fand sich hierdurch veranlasst, die Meinung der Peruschim als die richtige hinzustellen. Diese war nun nach und nach zu Alexandrien so geltend geworden, dass sogar der zweite Tag des Festes, wie Philo anführt, δράγμα, ob der Darbringung des Omers, benannt wurde. — Aus den bestimmten Ausdrücken Philo's scheint endlich hervorzugehen, dass man zu seiner Zeit in Alexandrien keine Ahnung mehr hatte, dass je eine solche Controverse obgewaltet und von den Sadducäern die Texteswortc anders gedeutet worden seien. Und dieses ist um so bemerkenswerther, als selbst zu der Zeit, in welcher Philo lebte, diese Controverse (vergl. *Menachot* das.) in Palästina obwaltete, noch nicht ihr Ende erreicht hatte[e]).

Die blutigen Opfer — K. 1 bis K. 8 — zerfallen in עולה, שלמים, חטאת, אשם. Der Vertent gibt עולה mit ὁλοκαύτωμα, ὁλοκάρπωμα, ὁλοκάρπωσις, welches dem Sprachgebrauche und der Halacha gemäss ist. Diese Ausdrücke für עולה sind auch allgemein in der Septuaginta, seltener θυσία Exod. 10, 25. Job 1, 5. Ezech. 44, 11; und noch seltener ἀνάφορα Ps. 51, 21, welches dort mehr als Metapher zu nehmen ist. — שלמים ist dem Vertenten σωτήριον; dem Sprachgebrauche nicht ganz angemessen. σωτήριον würde eher dem תודה 7, 12 (einer Unterordnung des שלמים) entsprechen: dieses ist nach den meisten Commentatoren (vergl. *Raschi, Ibn Esra, Raschbam*) ein Dankopfer für Rettung aus Gefahren. Die Halacha erklärt שלמים „Friedenopfer" (vergl. *Thorat Kohanim* zu *3, 11*), und so haben auch manche nichtpentateuchische Uebers. εἰρηνικὰ, und so ebenfalls Aq. Symm. Theodotion. — Unser Vertent nimmt übrigens σωτήριον nach seiner eigenthümlichen Bedeutung: Rettung; und setzt daher wenn השלמים alleinstehend ist, τὰ τοῦ σωτηρίου (9, 12) und hierin ahmen ihm die Vertenten von Josua, Ezechiel, Chronik nach, (nur lassen sie zuweilen τὰ aus und

---

e) Auch Josephus, (*Antiquit. l. l. §. 5*) gibt den zweiten Tag des Festes als den Tag der Darbringung des Omer an und zwar aus Gerste und ganz nach der halachischen Bestimmung *Menachot c. 6*.

geben elliptisch τοῦ σωτηρίου oder sie setzen θυσία vor): zuweilen ist ihm aber auch σωτήριον Rettungsopfer, vergl. 6, 5 (12), 7, 14 und gehet ihm schon Exod. 20, 21. (24) voran. Vergl. auch Numer. 6, 14. 29, 39. — תודה ist 7, 12 αἴνεσις und 22, 29 χαρμοσύνη: ein Opfer das, wie Philo *de Sarific. p. 843* sagt, von Jenem unter Lob und Hymne dargebracht wird, dem das Leben friedlich und unangefochten hinfliesst und der sich in dauerndem Wohlsein und Glück befindet — ἀπολέμῳ καὶ εἰρηναίῳ βίῳ χρώμενος, ἐν εὐπαθείαις τε καὶ εὐτυχίαις ἐξεταζόμενος —, also תודה ein Lob- oder Huldigungsopfer, und auf die Ursache zurückgegangen, weshalb es dargebracht wird, ist es χαρμοσύνη.

So wie der Vertent שלמים zumeist abstract (Rettung) nimmt, so ist ihm auch אשם und חטאת Abstractum (also nicht Schuld- und Sündenopfer, sondern Schuld, Sünde). So אשם verschiedenartig umschreibend, als: περὶ πλημμελείας (7, 5. 37), τὸ τῆς πλημμελείας (6, 10. 7, 7. 14, 13. 14. 17. 24. 25. 28.), τῆς πλημμ., wo elliptisch und τὸ hinzugedacht werden muss (5, 15. 25. 19, 21.), περὶ οὗ oder ὧν ἐπλημμέλησε (5, 6. 15.), εἰς ὃ ἐπλημμέλησε (5, 25. 14, 21.)[f]. Da nun dem Vertenten אשם ein Abstractum ist, so bot ihm mancher Vers Schwierigkeiten dar, die er jedoch mitunter zu umgehen suchte. So 5, 6. והביא את אשמו לה׳ על חטאתו אשר חטא κ. οἴσει περὶ ὧν ἐπλημμέλησε κυρίῳ περὶ τῆς ἁμαρτίας ἧν ἥμαρτε. Welche Wortmenge! — So gibt er auch 14, 21. ולקח כבש אחד אשם κ. οἴσει ἀμνὸν ἕνα εἰς ὃ ἐπλημμ., und deutet offenbar auf eine Hagada, die den Aussatz als Strafe einer begangenen Sünde (des bösen Leumundes, Begeiferns den guten Namen Anderer nach Numer. 12, 10 ff.) betrachtet. — 7, 1. 2. scheint der Vertent der Verdeutlichung wegen zu einem kleinen Zusatz seine Zuflucht genommen zu haben. Er gibt V. 1. וזאת תורת האשם οὗτος ὁ νόμος τοῦ κρίου τοῦ περὶ τῆς πλημμελίας, und das. V. 2 ישחטו את האשם σφάξουσι τὸν κρίον τῆς πλημμ. Er hatte im Auge K. 5, wo stets ein Widder das אשם bildet, und so war hier an Bestimmtheit des Ausdrucks gewonnen. Aber dieses ist nicht genau, da 14, 12 und Numer. 6, 12 ein Lamm als אשם dargebracht wird. — Aus allen diesen Stellen und vorzüglich aus den zuletzt angeführten ist zu ersehen, dass dieser

---

f) Ezech. ist אשם häufig τὰ ὑπερ ἀγνοίας. Vergl. auch Esra 10, 19

Vertent אשם nur als Abstractum kannte; und ist daher 5, 18 לאשם εἰς πλημμελείαν nicht als Schuldopfer, sondern „wegen, für die Schuld", (vergl. Vorst. S. 153 die Bedeutung des ל) zu verstehen [g]).

חטאת ist περὶ ἁμαρτίας oder τὸ τῆς ἁμαρτίας. 4, 29 על ראש החטאת ἐπὶ τὴν κεφαλὴν τοῦ ἁμαρτήματος scheint einmal τοῦ ausgefallen und war ursprünglich τοῦ τοῦ ἁμαρτήματος. Dieses gilt auch für 6, 18 (25) זאת תורת החטאת οὗτος ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας, eigentlich τοῦ τῆς ἁμαρτ. [h]). — Zu merken ist noch, dass der Uebers. das Verbum אשם zuweilen durh ἁμαρτάνω gibt, vergl. 5, 4 ואשם κ. ἁμάρτῃ, und so scheint auch für das unmittelbar darauf folgende והיה כי יאשם καὶ ἔσται εἰ ἁμάρτῃ gewesen zu sein (vergl. weiter §. 28); beim Substantiv hingegen scheidet der Vertent genau und gibt constant אשם durch πλημμελεία und חטאת ἁμαρτία.

Ueber die Differenz zwischen חטאת und אשם waren die Meinungen von jeher verschieden [i]). Wir führen hier an die Ansicht des Maimonides (*More Nebuchim 3, 46*), der als Grundlage nimmt, dass, je grösser die Sünde von desto minderer Gattung wurde das Opfer gebracht, und er schliesst hieraus, die Sünden für die אשם gebracht werde, seien nicht so bedeutend als die, für welche חטאת, da das אשם (wie K. 5. und sonst zeigt) von besserer Gattung gewesen. Ramban (*Nachmanides*) behauptet Levit. 5, 15 gerade das Gegentheil: אשם ist für die schwerere Sünde, da schon die Etymologie der *rad.* אשם auf ein Verschulden hinweiset, wie Hosea 14, 1. Ps. 5, 11. 68, 22 u. a. m. besagen; hingegen drückt die *rad.*

---

g) Anders jedoch der Vertent von Numer. 18, 9, der offenbar πλημμελεία für „Schuldopfer" nimmt, und wohl auch das. 6, 12 εἰς πλημμελείαν in dieser Bedeutung gegeben haben mag.

h) 4, 21. 24 ist ἁμαρτία zu nehmen „Sünde", nicht „Sündopfer". Hingegen scheint der Vertent zu Numer. 6, 14 ἁμαρτία in dieser Bedeutung zu geben. Vergl. vor. Anmerk. über אשם. Hosea 4, 8 ist zweifelhaft. Ezech. 44, 27 ist חטאת ἱλασμός.

i) Diese Meinungen sind angeführt Rosenmüller Scholien 5, 6. Winer Reall. v. Schuld- und Sündopfer. Hinzuzufügen ist noch Theodoret (*Quaest. 1*): δηλοῖ ἡ δὲ ἁμαρτία νόμου τινος παράβασιν ἐθελούσιον, ἡ δὲ πλημμελεία τὴν ἐκ περιστάσεως γεγονομένην παρανομίαν. Ersteres gewiss unrichtig, da bei חטאת so häufig בשגגה vergl. K. 4 und sonst; und gegen das Andere spricht 5, 1. 22.

חטא nur ein Fehlen, Versehen aus. Vergl. Richter 20, 16. — Das Richtige dürfte sich in der Vereinigung dieser sich scheinbar widersprechenden Meinungen finden. חטאת kommt unstreitig für die objectiv schwerere Sünde, am schlagendsten spricht dafür Numer. 15, 22—31. In Beziehung aber zu dem Willen des Subjectes das die Sünde begangen, ob völlige Absichtlosigkeit oder Fahrlässigkeit, oder gar Vorsätzlichkeit, bezeichnet אשם ein stärkeres (nicht ein höheres, dieses ist חטאת) Vergehen. Dieses tritt deutlich hervor 5, 21. 19, 21; nur kann eine consequente Durchführung nicht beansprucht werden, da die Schrift selbst zuweilen vorausschickt וְאָשֵׁם, יאשם und darauf ein חטאת folgen lässt, vergl. 5, 2—5, und V. 6. 7 אשם und חטאת identificirt. (Onkelos gibt für אָשֵׁם und חטא eine Bedeutung: חב, die Substantive אשם und חטאת sind bei ihm wie im Texte).

Dass die Halacha חטאת als Opfer für eine (objectiv) schwerere Sünde halte, bedarf keines Beweises: das חטאת wird nach ihr in der Regel nur für Sünden dargebracht, auf deren Vorsätzlichkeit כרת (Ausrottung wie Levit. 18 und sonst) folgt. *Keritot 2* und sonst. Die Halacha sagt ferner, dass 5, 17. 18 zu beziehen sei, wenn Jemand in Zweifel ist, ob er eine Sünde begangen habe; sie erklärt V. 17 ולא ידע ואשם „er weiss nicht, ob er sich verschuldet" [j]). Diese Sünde ist aber nach der Halacha eine solche, auf deren Vorsätzlichkeit כרת und Unvorsätzlichkeit חטאת folgt; wo aber אשם folgt, da wird für den Zweifel kein Opfer gebracht (*Keritot 22. 25*) [k]).

---

j) Dieses Opfer wird genannt אשם תלוי, d. i. schwebendes, ungewisses Opfer und war wie aus *Keritot 25* zu ersehen, bei den Essäern sehr beliebt. — Irrig führt Rosenmüller a. a. O. an: *Haud pauci ex Judaicis interpretes* אשם *dictum putant de quo dubium alicui sit, an peccatum aliquod admiserit.* Dieses gilt nur von 5, 17. 18, ist aber nicht ein allgemeines charakteristisches Zeichen des אשם.

k) Ibn Esra erklärt 5, 17 ולא ידע ואשם in der Stunde des Vergehens wusste er nicht das Verbot, (hatte es vergessen), חטאת aber ist da, wo er nie das Verbot gekannt, (also eine *ignorantia legis s. juris*) Dieser Unterschied ist jedoch in sich keinesfalls begründet, und würde ולא ידע ואשם wohl eher das ergeben, was Ibn Esra für חטאת annimmt: er wusste nicht, kannte nicht das Verbot. Aber auch hierauf konnte die Halacha nicht eingehen, weil ein Nichtwissen des Verbotes geringer, als das Nichtwissen, Zweifel der Handlung, *ignorantia facti* gehalten wird, ja nach mancher Ansicht die *ignorantia legis* gar nicht

Was unser Vertent unter אשם und חטאת verstanden? Er gibt, wie oben bemerkt wurde, אשם durchgehends mit πλημμέλεια, und חטאת ἁμαρτία. Wird nun mit Augustin (*Quaest.* in *Levit. h. l.*) πλημμέλεια von πλὴν und μέλει abgeleitet, so sagt schon die Etymologie, dass es „Sorglosigkeit" bedeute: also mehr als ἁμαρτάνω. Aber diese Ableitung wird von mancher Seite bestritten. (Hesychius findet in πλημμελεία πλὴν und μέλος wieder, und so wird es auch häufig angegeben); darum wenden wir uns zu 5, 15. Das dortige נפש כי תמעול מעל ist ψυχὴ ἡ ἂν λάθῃ αὐτὸν λήθῃ. מעל ist bei den LXX gewöhnlich παρείδω (vergl. weiter 5, 21), auch πλημμελέω (Josua 7, 1). (Ueber Num. 5, 27 vergl. weiter §. 30). Da παρείδω ein Nichtachten, Geringschätzen, also schon einen Grad von Wissentlichkeit bezeichnet, so war hier, wo darauf וחטאה בשגגה folgt, dieser Ausdruck nicht anwendbar. Aber auch ἐπλημμέλησε würde anderes besagen als der Text, der von einem völligen Nichtwissen בשגגה spricht: darum suchte der Vertent das dem תמעול zwar fernliegende, aber hier gut angebrachte λάθῃ auf, und hierzu gut וחטאה בשגגה κ. ἁμάρτῃ ἀκουσίως. Es drückt also πλημμελέω, πλημμελεία eine grössere Wissentlichkeit als ἁμαρτανω, ἁμαρτία aus[l]).

Zu den שלמים gehört נדר או נדבה 7, 16; gewöhnlich wiedergegeben durch εὐχὴ ἢ ἑκούσιον. Doch ist 22, 18 לכל נדריהם ולכל נדבותם κατὰ πᾶσαν ὁμολογίαν αὐτῶν ἢ κατὰ πᾶσαν αἵρεσιν. Will man auch ὁμολογία für gleichbedeutend mit εὐχή nehmen (?), so bleibt noch immer αἵρεσις für נדבה befremdend. An dieser Stelle scheint der Vertent die Halacha im Auge gehabt zu haben. Diese erklärt: נדר ist eine Angelobung ein Opfer zu bringen, ein bestimmtes Opferthier ist aber noch nicht bezeichnet, bei נדבה hingegen wird sogleich ein Stück Vieh zum Opfer bestimmt. (Der mischnische Ausdruck ist *Kinnim 1, 1*

---

ein Opfer involvirt (vergl. *Schabbat 68 b*). Dass im Mosaismus *ignorantia legis* mit Recht einen Entschuldigungsgrund angebe, vergl. Frankel gerichtlicher Beweis S. 224.

l) Für מעל מעל findet man auch (vergl. 26, 40 und so hat auch hier in der Hexapla ein Ἄλλος, vermuthlich Aquila), παραβῇ παράβασιν. Mit Recht weiset aber unser Vertent hier παραβαίνω zurück.

איזהו נדר האומר הרי עלי איזהו נדבה האומר הרי זו. „Welches ist נדר? Wenn Jemand spricht: es ist auf mir“ [ein Opfer zu bringen]; „welches נדבה? Wenn er spricht: dieses da“ [sei ein Opfer]). Der Vertent gibt also diesem gemäss für נדבה αἵρεσις, *electio*, denn hier wählt der Gelobende sogleich aus, bestimmt ein Object als Opfer. — Nicht minder ist nach der gedachten Halacha auch ὁμολογία für נדר passend, da dieser Ausdruck für „Zusage, Versprechen“, gebraucht wird, welches bei נדר anwendbar, da nur allgemein ohne besondere Bezeichnung eines Objects gelobt wird[m]).

Noch mehr auffallend ist 22, 23 נדבה תעשה אותו ולנדר לא ירצה σφάγια ποιήσεις αὐτὰ (die im dortigen V. gedachten fehlerhaften Opferthiere nämlich) σεαυτῷ, εἰς δὲ εὐχὴν σου οὐ δεχθήσεται. Auf das σεαυτῷ, welches wahrscheinlich einer spätern Hand angehört, (Vorst. S. 67) ist zwar kein Werth zu legen; aber um so befremdender ist σφάγια für נדבה. Hier hilft wenigstens zum Theile die Halacha aus, die dieses נדבה keineswegs als ein Opfer für den Altar angesehen wissen will. (Dieses wäre nämlich im Widerspruche mit V. 22; die Halacha verstehet daher unter נדבה dieses Verses ein freiwilliges Geschenk zum Nutzen des Tempels. *Temura 7.* vergl. auch H. Wessely Biur z. St.) Der Vertent wurde nun ebenfalls von der Ansicht geleitet, dass die in diesem V. Aufgezählten nicht als Opfer gebracht werden dürfen, und konnte er also hier weder ἑκούσιον noch αἵρεσις geben. Der Vertent scheint נדבה für „nach dem freien Willen“ (vergl. Deuteron 12, 20) genommen zu haben (?), und setzte dafür σφάγια ποιήσεις σεαυτῷ (und so dürfte σεαυτῷ dem Vertenten selbst angehören).

6, 3 (10) והרים את הדשן καὶ ἀφελεῖ τὴν κατακάρπωσιν. Dieses κατακάρπωσιν für דשן (sonst in der LXX nie in dieser Bedeutung) ist höchst befremdend. Die Halacha *(Joma 43. Tamid 1, 4)* erklärt dieses הדשן אשר תאכל וכו׳ sei die Asche der verzehrten, durchkohlten Stücke des Ganzopfers (היה תורתה

m) Dass der Vertent 7, 16 die eigentliche und nicht die midraschische Bedeutung des נדר או נדבה gibt, ist nach dem Vorst. S. 186. 187, Bemerkten nicht befremdend.

מן המאוכלות הפנימיות das.): und dieses gibt deutlich das obige *κατακαρπ.* wieder[n]).

Ueber 6, 13 ff. sind die Erklärungen verschieden. Nach Ibn Esra beziehet sich ובניו (V. 13) auf die nachfolgenden Hohepriester: der jedesmalige Hohepriester hat ein solches Opfer zu bringen (wie auch V. 15 besagt), aber nur am Tage seiner Salbung (Einweihung). תמיד (V. 13) hat die Bedeutung „stets", wenn je ein Hohepriester sein Amt antritt. Diesem gemäss ist aber ביום המשח אותו (V. 13) nicht auf das vorhergehende אהרן zu beziehen, (denn da würde תמיד nicht passen, da Aaron es doch nur einmal, an dem Tage seiner Salbung zu bringen hatte) sondern auf מבניו, den jedesmaligen Hohepriester. Nach der Halacha hat der Hohepriester dieses Mehlopfer täglich zu bringen; nur variiren die Meinungen Späterer in dieser Halacha selbst. Nach Einigen bringt nur der Hohepriester dieses Opfer und zwar täglich; nach Anderen auch der gewöhnliche Priester je an dem Tage, an dem er eingeweihet wird, d. i. wo er zuerst den Dienst antritt, (aber nur ausschliesslich an diesem Tage. Vergl. *Menachot 51[b] Raschi. Maimonides Kele Hammikdosch 5, 16*). — Geschichtlich ist festgestellt, dass der Hohepriester jeden Tag dieses Opfer brachte. Josephus (*Antiquit. L. 3. c. 10. §. 7*) führt an: Θύει δὲ ὁ ἱερεὺς (ἀρχιερεὺς *scil. conf. Reland. ibid. edit. Havercamp*) ἐκ τῶν ἰδίων ἀναλωμάτων, καὶ δὶς ἑκάστης ἡμέρας τοῦτο ποιεῖ, ἄλευρον ἐλαίῳ μεμαγμένον καὶ πεπηγὸς ὀπτήσει βραχείᾳ. τοῦτο δὲ τὸ μὲν ἥμισυ πρωΐ, τὸ δ' ἕτερον δείλης ἐπιφέρει τῷ πυρί. Diese Angabe ist, wie aus den angeführten Einzelheiten (mit denen die Halacha *Menachot 50 ff.* und an andern Orten übereinstimmt) zu ersehen, aus dem Leben, aus der Selbstan-

---

n) Ein Ἄλλος hat in der Hexapla auf obiges הדשן πιότητα. Dieses ist nicht als Uebersetzung anzusehen, denn da wäre sie zu unsinnig, sondern als Reminiscenz eines Lesers, der am Rand bemerkte, דשן habe noch eine andere Bedeutung, πιότης (vergl. Deuteron. 31, 20. Ps. 22, 30 und sonst). Wir haben Vorst. S. 73 auf diese Erscheinung aufmerksam gemacht. Eine solche zur Reminiscenz angebrachte Randglosse dürfte auch das oben §. 23, Anmerk. *b.* angeführte μολυνθήσεται sein. Vergl. auch *Scharfenberg p. 80,* welcher aber nicht befriedigt.

schauung des **Priesters** Josephus gegriffen. — Und auch aus der Uebersetzung unseres Vertenten scheint diese Auffassung hervorzugehen. Er gibt V. 13 (20) ביום המשח אותו ἐν τῇ ἡμέρα, ᾗ ἂν χρίσῃς αὐτὸν, beziehet also, indem er המשח in das Definitum und den Activ auflöset und χρίσῃς αὐτὸν setzt, das אהרן auf תמיד; und es hatte also hiernach Aaron (und die ihm folgenden Hohepriester) dieses Opfer täglich darzubringen.

Sehr prägnant tritt diese Halacha 1 Chron. 9, 31 hervor, wo ומתתיה .... על מעשה החבתים übersetzt ist κ. Ματθαθίας ..... ἐπὶ τὰ ἔργα τῆς θυσίας τοῦ τηγάνου τοῦ μεγάλου ἱερέως. Also klar, der Hohepriester täglich. (Bemerkenswerth ist übrigens, dass auch in der Halacha dieses Opfer des Hohepriesters: חביתי כהן הגדול — wie der Vertent zu Chron. angibt — genannt wird.)

13, 2 שאת או ספחת או בהרת οὐλὴ σημασίας τηλαυγής: so der Vat. *Cod.* Man erkennt leicht, dass hier sein muss οὐλὴ ἢ σημασία (das η vor σημασία, floss mit dem η des οὐλη zusammen, und so wurde σημασίας. Der *Alex. Cod.* hat σημασία τηλαυγής. Vergl. auch bei *Flam. Nobil.* die Leseart ἢ τηλαυγής. *Schleussner h. v.* und *Holmes.* Rosenmüller Scholien irrt jedenfalls mit seiner Angabe: ספחת *LXX non expresserunt*). Gehet man auf die Uebersetzung selbst ein, so folgte der Vertent in שאת οὐλή Onkelos, welcher für dieses Wort עמקא gibt. Dieses ist zwar gerade das Gegentheil von dem, was שאת nach seinem Etymon ausdrückt, es scheint also hier eine Tradition obgewaltet zu haben; und von ihr wurde auch der Vertent geleitet, daher οὐλή Narbe, die natürlich tiefer liegt, als die Haut. Vergl. auch weiter V. 23 צרבת οὐλή. — בהרת ist hier τηλαυγής, aber V. 24. 25. 26. 38. 39, αὐγάζον αὔγασμα. — Nicht wenig befremdend ist ferner ספחת σημασία. — Die Halacha wird hier manchen Aufschluss geben. Nach ihr ist der Aussatz unter vier Farben unrein: schneeweiss, eierweiss, kalkweiss, weiss wie Wolle. Zwei von diesen Farben sind Hauptfarben (אבות) und stehet oben an **schneeweiss**[o]);

o) Ueber die andere Hauptfarbe variiren die Meinungen, die wir als zu weitläufig hier übergehen.

die zwei anderen Farben sind von diesen Hauptfarben derivirt (תולדות). Vergl. *Negaïm c. 1. 1.* Hat der Aussatz eine andere Farbe als diese vier gedachten, so ist er rein (es sei denn die V. 19. 24. gedachte Mischfarbe weiss und roth. Vgl. *Neg. c. 1. 2)*. Der Aussatz wird rein gesprochen, wenn er sich zu Ende der zweiten Woche nicht ausgebreitet hat (13, 6); und hinsichtlich der Farbe, so muss sie sich nach dem Wortsinne von 13, 6 verdunkelt haben[p]). Breitet sich in der Folge der Aussatz wieder aus, so wird er unrein gesprochen (13, 7. 8); doch muss, wie die Halacha *(Negaïm 4, 1)* ausdrücklich sagt, der Aussatz sich wieder in einer der vier erwähnten Farben zeigen. (Und da nach dem Wortsinn von 13, 6 die Farbe sich verdunkelt hatte, unter jenen vier Farben herabsank, so muss nun auch die Farbe sich umändern.)

Unser Vertent scheint hier ganz von den Normen der Halacha geleitet worden zu sein; und nur durch sie wird Aufschluss über mehre schwierige Stellen der griech. Uebers. dieses 13. Kapitels. בהרת ist dem Vertenten τηλαυγής: dieses Wort, welches zusammengesetzt aus τῆλε und αὐγής, „weitglänzend, von fern glänzend" bedeutet, drückt hier die höchste Stufe der weissen Farbe aus, „schneeweiss" der Halacha, die solches unter בהרת verstehet und das Schneeweisse obenan setzt. ספחת ist σημασία, ein A n z e i c h e n: nicht eine Hauptfarbe, sondern nur auf sie hinweisend, eine derivirte: und also wieder wie die Halacha, welche ספחת von der *rad.* ספח (1 Samuel 2, 36. Jes. 14, 1 und sonst) als Anhängsel, Beisatz, Anbeheftung (zu der Hauptfarbe) erklärt.

Der Vertent gibt aber auch בהרת mit Wegwerfung des τῆλε durch αὐγάζον, αὔγασμα. Dieses geschiehet vorzüglich an Stellen, wo die Schrift selbst das בהרת durch einen Beisatz modificirt, und es als dunkel bezeichnet. So 13, 38 בהרות בהרות לבנות αὐγάσματα αὐγάζοντα λευκαθίζοντα; der darauffolgende V. 39 sagt ausdrücklich בהרות כהות לבנות. (Zwar hat der heutige Text der LXX V. 39 αὐγάσματα αὐγάζοντα λευκαθίζοντα; allein man erkennt leicht, dass dieses ein durch unwis-

---

p) So nimmt es auch Raschi V. 6, vergl. das. Zwar scheint *Thorat Kohanim h. l.* auf die Verdunkelung kein Gewicht zu legen (vergl. *Wessely Biur)*; aus *Negaïm 4, 7* ist jedoch nichts Bestimmtes abzunehmen und lässt sie auch Raschi's Deutung zu.

sende Abschreiber entstandener Parallelismus mit V. 38 sei; es muss heissen: αὐγάσμ. ἄμαυρα λευκαϑίζ.). — Daher auch V. 26 בבהרת ἐν τῷ αὐγάζοντι, und V. 28 הבהרת τὸ αὐγάζον, weil ebenfalls והיא כהה folgt. Es ist nun hieraus zu ersehen, dass der Vertent mit Vorsatz an den bezüglichen Stellen αὐγάζον oder αὔγασμα wählte, und zeigt sich zugleich, dass V. 24 בהרת לבנה אדמדמת αὐγάζον τηλαυγὲς λευκὸν ὑποπυῤῥίζον, das τηλαυγὲς Glossem sei. (Etwas minder genau ist jedoch 14, 56 ולבהרת τοῦ αὐγάζοντος und wäre hier richtiger τοῦ τηλαυγοῦς.)

Noch ausgeprägter tritt die Halacha V. 7 hervor, wo ואם פשה תפשה ἐὰν δὲ μεταβαλοῦσα μεταπέσῃ. μεταβάλλω ist die Uebers. für הפך; vergl. V. 13. 16. 17. 20 ff. und sonst, aber nicht für פשה, welches „ausbreiten, um sich greifen" bedeutet. Und so gibt auch der Vert. V. 5—8 פשה μεταπίπτω „ausarten", in den anderen V. dieses K. διαχέω. Allein nach der bereits oben angeführten Halacha schadet die Ausbreitung nur, wenn der Aussatz eine der vier Farben hat; diese aber hatte er nach V. 6 verloren, muss sie also nach V. 7, wie oben bemerkt wurde, wieder angenommen und die Farbe also sich umgeändert haben. Der Vertent, die Halacha im Auge behaltend, übersetzte daher V. 7 פשה תפשה μεταβαλοῦσα μεταπέσῃ, und gab also die zwei Bedingungen an, unter denen der Aussatz wieder unrein wird: Umänderung der Farbe und Ausbreitung.

Es ist bemerkenswerth, dass gerade bei der schwierigen Materie dieses Kap., über das gewöhnlich Uebersetzer und Exegeten gern wegeilen, der Vertent viele Sorgfalt zeigte und hier zumeist sich von der Halacha leiten liess [q]). Dieses dürfte auf den Gedanken führen, dass der Vert. aus priesterlichem Stamme war: den Priestern lag, wie Kap. 13. 14 besagen, die Besichtigung der נגעים ob, und es schienen sich auch in deren Schooss die Normen über נגעים, schon in früher Zeit ausgebildet zu haben [r]).

---

q) Es wurde oben, §. 24, Anmerk. *b*, ἐστήρικται für פחתת 13, 55 besprochen und auf פחת Grube, Einsenkung, der Schaden also sich befestigt hat, zurückgeführt. Diese Erklärung פחת hat die Halacha, und führen wir hier noch an 14, 37 שקערורות κοιλιάδας, welches ebenfalls halachisch, vergl. Raschi.

r) Der Tractat *Negaïm* ist seinen Grundelementen nach alten priesterlichen Ursprunges, wovon an einem andern Orte.

21, 4 לא יטמא בעל בעמיו להחלו οὐ μιανθήσεται ἐξάπινα ἐν τῷ λαῷ αὐτοῦ εἰς βεβήλωσιν. Mit Cappellus und Rosenmüller anzunehmen, der Vertent habe die ungemein befremdende Leseart בעגל (von dem syrisch. עגל „schnell") gehabt, scheint um so weniger gerathen, als Numer. 4, 20 כבלע ebenfalls ἐξάπινα ist. בלע, das eigentlich „verschlingen, verschlucken" bedeutet, war bei den griech. Vert. der Ausdruck für Schnelligkeit, schnelle Bewegung, und durch Metathese (Vorst. S. 205 ff.) wurde hier בעל wie בלע genommen. — Was aber mit diesem ἐξάπινα in unserem Verse angezeigt werden soll? Dieses Wort, welches eigentlich ἐξαίφνης, soviel wie ἐξ ἄφνως „unvermuthet, schnell, plötzlich" bedeutet, wurde, wie Numer. 4, 20 zeigt, von den LXX auch in activem Sinne „voreilig" (ebenfalls mit „plötzlich" verwandt) genommen. Vielleicht nahm also der Vertent V. 4 für eine Wiederholung des Verbotes V. 1. Vielleicht beabsichtigte er aber auch hier eine Halacha (welches wir jedoch nur als schwache Conjectur aufstellen). Die Halacha will nämlich, dass, abgesehen von den V. 2. 3 aufgezählten Verwandten, der Priester (und selbst der Hohepriester und Nasiräer), sich auch noch an einer anderen Leiche verunreinigen dürfe, ja sogar müsse: an einer solchen nämlich, die keinen Bestatter kat, die etwa der Priester auf dem Wege findet und sich vergewissert hat, dass ausser ihm Niemand da sei, der sie beerdige (vergl. *Berachot 20. Jebamot 29* u. a. a. O.). — Diese Halacha scheint aus dem Leben hervorgegangen: die Bestattung, als die letzte Liebespflicht, wurde so hoch gehalten, dass vor ihr manches Gebot der priesterlichen Heilighaltung zurücktreten musste: das Judenthum legte bis auf die älteste Zeit hinauf einen grossen Werth auf die Erfüllung solcher Liebespflicht. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn sie auch in Alexandrien in hohem Ansehen stand und der Vertent auf obige Halacha hindeutete: „er (der Priester) soll sich nicht vorschnell (ἐξάπινα) verunreinigen in seinem Volke". Es ist nämlich gestattet, sich in (an) seinem Volke zu verunreinigen, wenn nämlich eine Leiche keinen sonstigen Bestatter hat, aber dieses Verunreinigen sei nicht vorschnell, sondern nur, nachdem er sich, wie oben, vergewissert hat, dass ein anderer Beerdiger sich nicht finde.

Auch 21, 11 ועל כל נפשות מת לא יבוא ἐπὶ πάσῃ ψύχῃ οὐκ εἰςελεύσεται, wo eigentlich sein sollte πρὸς .... ἐλεύσεται, scheint die Halacha ausgedrückt, welche nach Numer. 19, 14 will, dass

der Priester auch in das Haus, in welchem eine Leiche sich befindet, nicht hineintrete (*Nasir 43* und sonst häufig: vergl. auch die LXX zu Numer. 6, 6).

21, 9 ובת איש כהן כי תחל לזנות καὶ θυγατὴρ ἀνθρώπου ἱερέως ἐὰν βεβηλώθῃ τοῦ ἐκπορνεῦσαι. Man erkennt aus dem βεβηλώθῃ (vergl. auch Onkelos תתחל), wie aus dem ἐκπορνεῦσαι, dass hier nicht die Rede von einer zufälligen Abirrung, sondern von einer buhlerischen, unzüchtigen Ausschweifung sei. Auch die Halacha deutet diesen Vers nicht auf zufällige Abirrung: sie sagt: בחילול שבזנות הכתוב מדבר „die Schrift spricht von einer Entweihung durch Unzucht"; will aber, dass dieser Vers auf die verheirathete (nach der Meinung eines mischnischen Autors auf die verlobte) Priestertochter zu beziehen sei. Vgl. *Synhedr. 50*. — Hinsichtlich der griech. Version ist Folgendes zu merken: ἐκπορνεῦσαι bedeutet bei den LXX: *a*) die frequente Handlung (Unzucht, Feilheit), so Jerem. 3, 1. Ezech. 16, 15. 29 u. a. m. Vergl. auch Levit. 19, 29 אל תחלל את בתך להזנותה οὐ βεβηλώσεις τὴν θυγατέρα σου ἐκπορνεῦσαι αὐτὴν „deine Tochter der Unzucht preisgeben". *b*) Verführen, ausschweifend machen, so Exod. 34, 15. 2. Chron. 21, 11, 13. *c*) Die Bande, durch die man an einen Gegenstand geknüpft ist, auflösen, und sich an einen anderen Gegenstand hängen. Hier ist ἐκπορνεῦσαι buchstäblich: weg-, hinaushuren. So kommt häufig וזנו אחרי אלהים אחרים ἐκπορν. ὀπίσω θεῶν ἀλλοτρίων. — Es lässt also die Version auch die specielle Halacha zu, dass hier eine Verheirathete u. s. w. gemeint sei; jedenfalls aber ist hier der Grundgedanke der Halacha ausgedrückt, die diesen V. auf eine entehrende, buhlerische Auschweifung beziehet.

21, 20 או דק או תבלול בעינו ἢ ἔφηλος ἢ πτίλλος τοὺς ὀφθαλμούς. Zwischen דק und ἔφηλος (von ἔφηλις „Brandfleck") ist ein Berührungspunkt nicht zu finden, und ebenso wenig zwischen תבלול und πτίλλος (eigentlich πτίλος, der keine Augenwimpern hat, *depalpabratus*). Der Vertent wurde hier von einer Halacha geleitet, die ἔφηλος und πτίλλος als Fehler bezeichnete

und nahm, die Etymologie weniger berücksichtigend oder weil er sie nicht zu finden vermochte, diese Bezeichnungen in seine Uebersetzung auf. Zeigt sich doch offenbar eine solche Erscheinung in מרוח אשך μονόρχις (in diesem Verse), welches mit der Etymologie durchaus nicht auszusöhnen ist! Aber die Halacha (*Bechorot Mischna 44 b*) sagt: אין לו בצים או אין לו אלא ביצה אחת הרי זה מרוח אשך: es scheint also, dass dieses eine alte priesterliche Norm war, die dann die Mischna in diesen Vers hineintrug, und dasselbe Verfahren ist auch bei unserem Vertenten wahrzunehmen. — Ueber ἔφηλος muss noch bemerkt werden, dass dieses wahrscheinlich nicht alleinstehend, sondern zu dem folgenden τοὺς ὀφθαλμοὺς zu beziehen sei: „der Flecken in den Augen hat"; und dieses erklärt auch die Mischna (das. 38 חורוור) für einen Fehler. Ebenso ist auch nach der Mischna (das. 43) πτίλλος ein Fehler, nur findet die Mischna das πτίλλος in גבן wieder. — Wenn wir aber auch von der Etymologie absehen und über sie, die in diesen Versen schwer zu finden ist, mit dem Vertenten nicht rechten wollen, so bleibt doch immer befremdend, wie er sich mit dem ב des בעינו zurecht fand, da doch der πτίλλος nicht im Auge den Fehler hat. Es ist daher mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass hier ursprünglich war: ἢ πτίλλος ἢ ἔφηλος τ. ὀφθαλμ.; und so würde auch die Etymologie annähernd gefunden werden. תבלול בעינו ἔφηλος τ. ὀφθαλμοὺς „er hat Flecken in den Augen", wodurch denn im Auge ein Gemische תבלול erscheint (der Vertent nahm בעינו wie בעיניו, worüber vergleiche Vorstud. S. 221, oder vielleicht durch Abschreiber corrumpirt). Und דק auch zu בעינו bezogen (das ב passend wegen תבלול) „schwach, *gracilis*", und suchte der Vertent, durch die Halacha geleitet, diese Schwäche in dem Mangel der Wimpern πτίλλος [*]).

§. 27. Fortsetzung.

Neben der auf Opfer und Priesterliches Bezug habenden Halacha tritt bei diesem Vertenten auch manche allgemeingültige und zum Theil durch das Leben bedingte Halacha hervor.

Ueber 11, 47 wurde Vorst. S. 189 gesprochen. — Manche Berücksichtigung verdient auch 11, 14. 15 ff., wo למינו καὶ τὰ

---

[*]) Ueber die priesterliche Halacha 19, 7 vergl. Vorst. S. 190.

ὅμοια αὐτῷ, während sonst למינו κ. τὸ γένος (vgl. §. 9). Vielleicht ist dieses als eine Eigenthümlichkeit des Uebersetzers des Leviticus anzusehen. Zwar kehrt auch Deuteron 14, 13 ff. bei der Wiederholung dieser Verse das κ. τὰ ὅμοια αὐτῷ wieder; doch mag der dortige Vertent diesen Ausdruck von hier entlehnt haben (vergl. jedoch weiter §. 35). Es ist aber nicht unwahrscheinlich, dass sowohl zu Leviticus, wie zu Deuteron. die Halacha den Massstab angab; sie zählt nämlich den hier verbotenen Vögeln auch die ihnen gleichartigen (vgl. *Chol. 61—65)*, nach gewissen Zeichen bei [a]).

Bei den Eheverboten ist 18, 11 ערות בת אשת אביך מולדת אביך אחותך היא ἀσχημοσύνην θυγατρὸς γυναικός σου (οὐκ ἀποκαλύψεις) ὁμοπατρία ἀδελφή σου ἐστίν [b]). Der Vertent erkennt also, wie die Halacha (vergl. *Jebamot 23 a, Sota 43 b)*, dass hier nicht die Rede von der völligen Stiefschwester, sondern nur von jener Schwester sei, die eine andere Mutter aber denselben Vater hat (ὁμοπατρία). Dass mit der Massora gut מולדת gelesen werden kann (und nicht wie Vater meint, dass מולדת zu lesen, wo doch sein müsste מולדת לאביך!), zeigt Genes. 48, 6 ומולדתך. מולדת ist also Substantiv — Erzeugung, Nachkommenschaft — welches unser Vertent, dem Sinne gemäss, in ein Adjectiv, verbunden mit אביך, umwandelte. — Nur scheint, dass das Verbot der Schwester von väterlicher Seite schon V. 9 vorkomme, daher Manche annahmen, dass V. 11 die völlige Stiefschwester gemeint sei, ohne dass sie jedoch מולדת אביך zu erklären wussten [c]). Befragen wir jedoch unsern Vertenten,

---

a) Auch V. 22 ist aus demselben Grunde (vergl. *Cholin 65*) κ. τ. ὅμοια.

b) Die eingeklammerten Worte sind Glossem. Vergl. folg. §.

c) Diese Meinung führt schon Ibn Esra an, und soll מולדת אביך bedeuten, die dein Vater grossgezogen (שגדלה אביך). Allein dieses liegt keinesfalls in מולדת, (vgl. Ibn Esra das.); ferner sollte dann die Stiefschwester, die schon erwachsen ins Haus kam, von dem Bruder geheirathet werden dürfen, und doch scheint das Verbot ein allgemeines! — S. Bohl (Michaelis mos. R. §. 115) meint, dass מולדת auf אשת zu beziehen sei und zwar „wenn die Frau deinem Vater Kinder geboren hat, so darfst du auch ihre andere Tochter — deine völlige Stiefschwe-

so gibt er V. 9 מולדת בית או מולדת חוץ ἐνδογενοῦς ἢ γεγωνημένης ἔξω. ἐνδογενὴς ist synonym mit οἰκογενὴς, welches Genes. 17, 12 für יליד בית. Diesem gemäss drückt מולדת בית aus: „die mit einer Sclavin Erzeugte". מולדת חוץ γεγεν. ἔξω die ausser dem Hause, d. i. die unehelich Erzeugte, wie gewöhnlich angenommen wird. Diese Auffassung des מולדת בית dürfte als eine gelungene zu betrachten sein[d]).

19, 27 לא תקיפו פאת ראשכם οὐ ποιήσετε σισόην ἐκ τῆς κόμης τῆς κεφαλῆς ὑμῶν. Dieses σισόη hat den Philologen viele fruchtlose Mühe verursacht. Ein altes Scholion hat: σισόη ἐστι ὁ κρώβυλος, πλέγμα δέ ἐστι ὅπερ Ἕλληνες ἐπλέκοντο ὡς Κρόνικον ἀνάθεμα, καὶ μᾶλλον Σαρακηνοὶ μέχρι νῦν τοῦτο ποιοῦσι. Diese Erklärung ist nur eine Combination aus dem Zusammenhange, und zeigt noch dazu von vielem Ungeschick. Denn dass σισόη gleichbedeutend mit κρώβυλος (eine mitten auf dem Scheitel emporstehende Haarflechte) sei, wird nicht nachgewiesen: und welche Beziehung hat κρώβυλος zu פאת ראשכם? — Nach Anderen soll σισόη ein Phaselitisches Wort sein (Hesychius: σισόη. κουρὰ ποιά. Φασηλῖται) und auch diese Erklärung fand Beifall![e]). Wir übergehen andere auf solchen Grund gebaute Combinationen[f]), und heben hier nochmals die Bemerkung (Vorst. S. 8 ff) hervor, dass die LXX für die Juden zu Alexandrien (und nicht

---

ster — nicht heirathen". Aber dieses liegt nicht nur nicht in מולדת אביך (wie auch Michael. das. bem.) sondern kann überhaupt der Hifil der *rad.* ילד nur auf den Mann (erzeugen), nicht aber auf die Frau (gebären) angewendet werden. Vergl. Raschi Genes. 4, 18.

d) Die Halacha lässt hinsichtlich der eigenen Sclavin ebenfalls dieses Verbot gelten. So nach *Alfasi Jebamot 22.*

e) Vergl. *Spongius* (bei Hody *l. l.*): *Non mirum est LXX Interpretes usurpasse interdum Alexandrina vel Cilicum Phaselitarum nomina, ipsos ex Alexandria oriundos.* Und in solchen Spielereien gefiel man sich und stritt dann gelehrt weiter, woher die Phaseliten stammten, (vergl. *Bochart Canaan L. 1. c. 6*), ohne zu merken, wie werthlos derartige Angaben der Grammatiker und Lexicographen seien.

f) Vergl. *Theodoret. Quaest. 28.* Bochart (*l. l.*) meint mit Heinsius σισόη sei ציצית „Locke". Es ist aber schwer abzusehen, wie dieses unserm V. entspreche.

für einen Ptolemäus) übersetzten und daher manches hebräische und aramäische Wort aufnahmen, wie es sich bei diesen eingebürgert hatte. Es pflegen nämlich Ausdrücke für religiöse Beziehungen aus der dem Volke heiligen Sprache in dessen Munde fortzuleben. (Vergl. Messe, Jubiläum u. a. m.). Derartige Benennungen, die oft ganz unverständlich in der Volkssprache corrumpirt sind und deren es sich als solenne Ausdrücke bedient, pflegen in ihrer Einbürgerung einen ganzen Begriff zu umfassen. und besagen dann mehr, als in ihrer ursprünglichen Bedeutung liegt: sie werden ein Symbol, an das sich eine Religionsvorschrift, eine religiöse Handlung u. s. w. knüpft. — Befragen wir nun die Halacha zu obigem V., so erklärt sie, dass פאת ראשכם sich beziehe auf הצדעין מכאן ומכאן die Zedaïn (vf. Zahl von צדע), die Schläfen, d. i. die Haare an den Schläfen von dieser und von jener Seite (*Maccot 20 b, Thorat Kohanim h. l.*). In σισόη ist nun leicht zu erkennen צדע: צ = σ (vergl. Vorst. S. 112), und aus dem sibilirenden ד wurde ebenfalls leicht im Volksdialect ein σ. צדע σισόη hatte sich nun in der Vulgärsprache der alexandrin. Juden eingebürgert und wurde der begriffliche Ausdruck für obiges Verbot, so dass durch die Redeweise: „du sollst nicht eine Sisoe machen“ eine bekannte Haarbeschneidung (Frisur) bezeichnet wurde: man soll nicht das Haar mit beschnittenen Schläfenlocken tragen. (Hat doch auch die deutsche Sprache derartige Ausdrücke für verschiedene Frisurarten: Tituskopf u. s. w.) Der Vertent gab also einen im Volke lebenden und ihm verständlichen, wenn auch dem Texte nicht entsprechenden Ausdruck [g]).

Minder schwierig ist in demselben Verse: ולא תשחית את פאת זקנך οὐδὲ φθερεῖτε τὴν ὄψιν τοῦ πώγωνος ὑμῶν. Der Vertent hat hier etwas frei übersetzt. Vgl. auch 21, 5 ופאת זקנם לא יגלחו κ. τὴν ὄψιν τοῦ πώγωνος οὐ ξυρήσονται, wo sehr sonderbar der Ausdruck ξυρήσονται mit ὄψιν zusammengefügt ist [h]).

---

g) Jerem. 9, 25 ist קצוצי פאה περικειρόμενον τὰ κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ.

h) In der Hexapla wird als eine Uebers. des Symmachus angeführt: οὐ περιξυρήσετε κύκλῳ τὴν ὄψιν τῆς κεφαλῆς ὑμῶν, τὸ Φαλε τοῦ πώγωνός σου. Dieses Φαλε ist, wie auch Montf. das. bemerkt, verschrieben und muss heissen Φαατ das hebr. ופאת. Da aber Symm. nie das hebr. Wort (unübersetzt) gibt, so scheint Obiges nicht ihm, sondern dem Theodot., der häufig das hebr. Wort des Originals setzt, anzugehören. Vgl. das.

Wir schliessen wegen des gleichnamigen פאה hier 19, 9 an, wo לא תכלה פאת שדך לקצור mit οὐ συντελέσετε τὸν θερισμὸν ὑμῶν τοῦ ἄγρου σου θερίσαι (in der Personenzahl Manches ungenau) gegeben ist. Der Vertent lässt hier פאה unübersetzt, substituirt aber dafür θερισμὸν, wodurch er den Sinn dieses Gebotes der Halacha gemäss wiedergibt. Diese erklärt nämlich נותנין פאה מתחילת השדה ומאמצעו man kann Pea (so wird die in diesem Verse bezeichnete Gabe benannt) geben vom Anfange des Feldes (d. i. an dessen Ecke), oder in der Mitte (*Pea 1, 3*). Es ist also nur darauf abgezielt, dass der Arme eine Gabe bekomme. (Doch ist dieses nicht allgemein angenommen, Vergl. das. und jerus. Talm. hierzu.) — Der Vertent gibt jedoch weiter 23, 22, wo dieses Gebot fast wörtlich wiederholt wird: οὐ συντελέσετε τὸ λοιπὸν τοῦ θερισμοῦ τοῦ ἀγροῦ, und scheint also 19, 9 das τὸ λοιπὸν ausgefallen.

22, 28 ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד gibt der Vertent gut: καὶ μόσχον καὶ πρόβατον αὐτὴν καὶ παίδια αὐτῆς u. s. w. So hat auch Onkelos: ותורתא או שיתא לה ולברה. Und weil παῖς, wenn es nicht durch den Artikel oder durch ein sonstiges Adjectiv bezeichnet ist, bei den LXX nur das Männliche bedeutet (vergl. weiter zu Deuteron 25, 5) und dieses auch von παίδιον grösstentheils gilt, so wurde hier, wo der Halacha gemäss sowohl Männliches als Weibliches — Junge — begriffen ist, παίδια gegeben. Vergl. *Cholin 78. 82.*

27, 2 איש כי יפליא נדר בערכך נפשות לה' ist, wie die Halacha (*Erachin* allgemein und sonst) aufgefasst: Jemand gelobt den Werth seiner Person oder den eines Anderen dem Herrn (dem Heiligthum) zu geben. Darum ὃς ἂν εὔξηται εὐχὴν ὥστε (der Oxf. Cod. setzt zu δοῦναι) τιμὴν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ τῷ κυρίῳ (αὐτοῦ ist, wie die folg. Verse zeigen, ein unsinniger Zusatz). Die Hypothese, dass hier eigentlich eine Widmung, wenn Jemand sich zum Leibeigenen des Herrn (*mancipium sacri*) weihet, zu Grunde liege (Michaelis m. R. §§. 125. 145), bedarf überhaupt bei näherem Eingehen kaum der Widerlegung[i]).

---

i) Schon V. 2 spricht gegen eine solche Auffassung. Mich. meint zwar, איש כי יפליא נדר wäre der Vordersatz, und בערכך נפשות der

Auffallend ist das. V. 9: ואם בהמה . . . . כל אשר יתן ממנו לה׳ יהיה קודש ἐὰν δὲ ἀπὸ τῶν κτηνῶν . . . . ὃς ἂν δῷ ἀπὸ τῷ κυρίῳ ἔσται ἅγιον. Beim ersten Anblick erscheiut ὃς als Abschreibefehler und soll sein ὅ. Doch mag wohl auch sein, dass der Vertent כל als Subject und zwar in Beziehung zum vorig. Verse nahm. Dort ist nämlich die Bestimmung, dass bei dem Unvermögenden nach dem, wie seine Hand ausreicht, abgeschätzt werde. Heilig war aber ein Vieh, wer immer davon gibt (er sei reich oder arm), so ist es heilig (und findet hier eine verhältnissmässige Abschätzung nicht statt). Die Halacha stimmt zwar in letzterer Hinsicht überein, doch fasst sie כל als Object auf. Vergl. *Temura 11. Erachin 4* u. a. O.

25, 29 ימים תהיה גאולתו hat Cod. Oxf. ἡμερόλεγδον (so ist zu lesen, nicht ἡμερόλεκτον, welches ein Abschreibefehler. Vergl. *Schleussner Tom. 3. p. 28)* ἔσται ἡ λύτρωσις αὐτῆς. Dieses ἡμερολ. ist nach Photius: τὸ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐξαριθμεῖν (Schleussner das.). Wem nun immer dieses Wort angehöre, ob den LXX oder einem andern Uebersetzer, so findet sich hier eine überraschende Halacha. Die Juden zählten zur Zeit des zweiten Tempels nach Mondjahren: dieses ist für Palästina factisch constatirt, und gilt dieses auch hinsichtlich der zu jener Zeit in Nordafrica lebenden Juden. Welches Jahr nun aber bei dem in diesem Verse in Rede stehenden Gesetz anzunehmen sei, ob Mond-, oder ob Sonnenjahr? Ein halachischer Autor meint ein Sonnenjahr, weil V. 30 gesagt wird שנה תמימה *(Erachin 31)*. — Auf dieses zielt ἡμερόλεγδον: nach Tagen (nicht nach Monaten, deren zwölf ein Jahr = 354 Tage) das

---

Nachsatz: wenn Jemand u. s. w., so soll in dem Schätzungswerthe ff. Aber wie drückt כי יפליא נדר aus: „sich als Leibeigenen weihen", hat je לפלא נדר, das häufig vorkommt, diese Bedeutung? Mich. irrt ferner ungemein, wenn er (Th. 3. S. 23) בערכך auf die weltliche Obrigkeit beziehet: heisst es doch V. 12 ausdrücklich כערכך הכהן. — Wir bemerken noch, dass unser Vertent ערכך (im obigen Verse, ferner 5, 15. 18) wie ערך gibt, das ך also als *paragogicum* betrachtet. Vergleiche auch Onkelos an diesen Stellen. Raschbam 27, 2 und Biur daselbst und 5, 15.

Jahr zählend, also ein vollständiges Jahr von Tagen, ein Sonnenjahr[ii]).

Es sind noch manche Stellen hervorzuheben, die nicht sowohl in der Halacha als in den Zeitverhältnissen und dem alex. Gebrauche (§. 26) begründet sind. Als eine derartige Stelle ist zu bezeichnen: 19, 18 לא תקום οὐκ ἐκδικᾶταί σου ἡ χείρ. Diese Uebersetzung, dem Texte wenig treu, enthält eine Warnung gegen den gewaltsamen Ausbruch der Selbsthülfe. Aus Philo und anderen früheren und späteren Autoren ist vielfach zu ersehen, dass die leicht erregbaren Alexandriner sich häufig zu den wüthendsten Aeusserungen des Rachegefühls hinreissen liessen, und ihre Leidenschaftlichkeit in solcher wilden Aeusserung keine Schranke kannte. Der Vertent mochte daher gern diese Gelegenheit ergreifen, um von der nur zu zügellosen Selbsthülfe abzumahnen.

Von einem ähnlichen Motiv scheint der Vertent 18, 21 geleitet worden zu sein, wo ומזרעך לא תתן להעביר למולך gegeben ist: καὶ ἀπὸ τοῦ σπέρματός σου οὐ δώσεις λατρεύειν ἄρχοντι. Wohl mag der Uebersetzer bei der leichten Verwechselung des ד und ר und bei den ungenauen Alexandr. Codd. (Vorst. S. 106) להעביד, und למלך, das auch nach der Masora defectiv ist, wie לְמֶלֶךְ gelesen haben; aber es bleibt nichtsdestoweniger auffallend, was mit dem ἄρχοντι gemeint sei? Selden (*de Diis Syris synt. 1. c. 6*) will hier den Saturn finden; aber 20, 5 ist אחר המולך εἰς τοὺς ἄρχοντας, was offenbar nicht Saturn ausdrücken kann[j]). — Gehen wir jedoch vorerst auf den

---

ii) Ausführliches über den Kalender zu Palästina und den nordafrikanischen Colonien vergl. Frankel „Ueber das Verhältniss des alexandr. und paläst. Judenthums", Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft. Vierter Band, S. 108.

j) In den nichtpentat. Büchern ist 1. Kön. 11, 7. 33 למולך למלכם τῷ βασιλεῖ, es folgt aber Vers 7 unmittelbar τῷ εἰδώλῳ, und V. 33 τῷ προσοχθίσματι. 2 Kön. 23, 10 ist למולך τῷ Μολόχ, Jerem. 32 (LXX 39), 35 τῷ Μολὸχ βασιλεῖ (Eines Glossem). 2 Kön. 23, 13 ולמלכם τῷ Μολόχ. 2 Samuel. 12, 30 1 Chron. 20, 2 מלכם Μελχὸμ τοῦ βασίλεως αὐτῶν (Eines Glossem); endlich Jerem. 49, (30) 1. 3 מלכם Μελχὸλ, verschrieben für Μελχὸμ oder Μολχὸμ. Also nirgends ἄρχων. Besonders

Vers des Urtextes zurück, so zeigt sich hier das Eigenthümliche, dass man schon in früher Zeit ihn nicht im eigentlichen Sinne nahm, sondern ein auf das Zeitverhältniss Passende hinein trug, daher schon die Mischna (*Megilla 29*) sich veranlasst siehet, gegen eine derartige Interpretation (die aber noch Peschito und Jonathan anführen, vergl. Vorst. S. 184) ihren Tadel auszusprechen. — Unser Vertent scheint nun ebenfalls auf ein aus den Büchern der Maccabäer uns klar vorliegendes Zeitverhältniss hinzudeuten. Es hatten sich Feile und Gesinnungslose den Griechen angeschmiegt, buhlten um die Gunst der Grossen, gaben sich an auswärtige Macht und Sitten hin und wurden so ihrem Gotte und ihren väterlichen Gebräuchen entfremdet. Die Zeit unseres Vertenten scheint zwar früher zu fallen als die Maccabäerperiode; doch hatte (wie auch einige Psalmen andeuten; vgl. Ps. 73 u. a. vgl. auch §. 10 Anm. *m*) jenes feile Aufgeben schon viel früher, wahrscheinlich bald nach der Ausbreitung der griech. Herrschaft im Morgenlande, begonnen. Der Vertent kämpft in der Uebertragung dieses Verses hiergegen an. Er nahm מולך, wovon im eigentlichen Sinne, es zu seiner Zeit bei den Juden des zweiten Tempels keiner Abmahnung mehr bedurfte, mit Bedacht wie מלך, da hierdurch, durch das Hingeben an fremde Grosse, der Abfall zum Götzendienst entstand [k]); und er wählte dafür gut ἄρχων, ἄρχοντας, so wie den Ausdruck λατρεύειν, welches auch die Bedeutung „um Sold oder Lohn dienen" hat, und hier eine feine Anspielung enthält.

19, 19 שדך לא תזרע כלאים τὸν ἀμπελῶνά σου οὐ κατασπερεῖς διάφορον. Vielleicht hier verschrieben nach Deuter. 22, 9 Wir haben aber jedoch schon an einer anderen Stelle wahrgenommen (vergl. §. 18), dass der Vertent manches Gebot so wiedergibt, wie es zu Alexandrien im Gebrauche war. Nun bestimmt die Halacha (vergl. *Orla 3, 9. Kidduschin 39. Maimondes Kilaïm 1, 3*), dass das Verbot, das Feld mit zweierlei Gattung zu besäen, nur auf Palästina sich beziehe, das Verbot aber, den Weinberg mit zweierlei Gattung zu besäen, auch

---

ist noch hervorzuheben 2 Kön. 23, 10 ולהעביר איש את בנו ואת בתו למולך τοῦ διαγαγεῖν ἄνδρα τὸν υἱὸν αὐτοῦ κ. ἄνδρα τὴν θυγατέρα αὐτοῦ τῷ Μολὸχ ἐν πυρὶ.

k) Auch die Halacha siehet in מולך neben dem eigentlichen Sinne auch מלך. Vergl. *Synhedrin 64:* כל שהמליכוהו עליהם.

für ausserhalb Palästina gelte. Dieses Verhältniss mochte nun in Alexandrien eingetreten sein, und ihm gemäss übertrug nun der Vertent ἀμπελῶνα.

19, 26 לא תאכלו על הדם οὐκ ἔδεσθε ἐπὶ τῶν ὄρεων. Es scheint der Uebers. habe gelesen הרים(!), oder er habe bei seinem unzuverlässigen Codex nach Ezech. 18, 11. 15 combinirt. Vielleicht auch eine Anspielung auf die auf Bergen gefeierten Bacchanalien [l]).

Hervorzuheben ist auch 24, 7 καὶ ἅλα. Diesen Zusatz kennt schon Philo (*de Vita Mosis p. 769* und *de Sacrific p. 837*), ohne dass für ihn der hebr. Text hier nur irgend einen Anknüpfungspunkt böte. Die Halacha (*Menachot 20*) will zwar ebenfalls Salz für die Schaubrode, sie hebt aber dieses nicht bei den Schaubroden besonders hervor, sondern leitet nur aus 2, 13 ab, wo sich die Vorschrift וכל קרבן מנחתך וכו׳ findet, die auch für die Schaubrode gilt (vergl. daselbst). Dieses ἅλα scheint aber hier besonders (entweder von dem Vertenten oder einem Leser) bemerkt, weil nach dem προκείμενα dieses Verses für אשה eine eigentliche Opferung bei den Schaubroden nicht vorgenommen wurde (vergl. S. 125), also leicht zu vermuthen wäre, dass 2, 13 hier nicht Anwendung findet; daher wurde ausdrücklich κ. ἅλα zugesetzt. Woher aber in der That der Vertent oder Glossator das ἅλα zu setzen wusste, wenn ihm nicht bei den Schaubroden eine Opferung (nämlich die des Weihrauchs, wie die Halacha will, vergl. §. 23) bekannt war? Entweder war diese Hal. des ἅλα allgemeiner als die der Opferung verbreitet, oder vielleicht rührt sowohl das προκείμενα (also keine Opferung), so wie das ἅλα aus einem, in dem zu Heliopolis in Egypten von Onias erbauten Tempel (*Joseph. Antiquitt. L. 13 c. 3. de Bello Judaico L. 3. c. 10. §. 3*), in dieser Weise üblichen Gebrauche her. Zwar scheint, nach Philo zu schliessen, dass die Alexandriner dem Tempel zu Jerusalem anhingen [m]) und die Hohepriester des Oniastempels mit Verachtung

---

l) Auch die Halacha schwebte über diesen Vers, dessen Sinn ihrer Gegenwart schon ganz fern lag, in Ungewissheit. Vergl. *Synhedrin 63.* Vergl. auch Der ger. Bew. S. 37.

m) Vergl. die Vorst. S. 186 Anmerk. *d* angeführten Worte Philo's: εἰς τὸ πατρῷον ἱερον ἐστελλόμην εὐξόμενός τε καὶ θύσων.

betrachteten [n]); vielleicht mag jedoch in früherer Zeit eine solche Abneigung noch nicht geherrscht haben oder ist sie überhaupt nicht mit Allgemeinheit anzunehmen. Gingen doch nach einer ganz einfachen Conjectur einst paläst. Juden nach Egypten, um dort das Pessachopfer zu bringen [o]), und auch die Halacha scheint nach dem Wortlaute der Mischna (*Menachot 109*, die erste Mischna) den Oniastempel nicht ganz zu verwerfen (vergl. auch das. 109*b*), wenn er auch dem Tempel zu Jerusalem weit nachstand. Doch würde nach dieser Hypothese κ. ἄλα nicht dem eigentlichen Vertenten angehören, sondern wäre hier ein späteres Glossem [p]).

Noch sind manche Andeutungen dieses Buches über antiquarische Institutionen und Gebräuche näher zu bezeichnen.

19, 1 ist זקני ישראל τὴν γερουσίαν Ισραήλ (und auch in anderen pentateuch. und nichtpenteuch. Büchern γερουσία für זקנים). זקני sind also nicht die „Aeltesten", sondern es wird eine Körperschaft, ein Collegium darunter verstanden. Mit γε-

---

n) Philo (*de Sacrif. p. 843*) sagt zu Lev. 4, 3: μονονοῦκ ἄντικρυς ἀναδιδάσκων, ὅτι ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἀρχιερεὺς καὶ μὴ ψευδώνυμος, ἀμέτοχος ἁμαρτημάτων ἐστίν. Dieses ἀρχιερ. ψευδώνυμος scheint eine Anspielung auf die Hohenpriester des Oniastempels zu sein, die einen Namen usurpirten, der dem Hohenpriester zu Jerusalem zukam. Vielleicht zielt jedoch Philo hier auf die zu seiner Zeit (und vor ihm) zu Jerusalem fungirenden Hohenpriester, von deren Unwürdigkeit der Talmud (*Joma 9)* berichtet. Doch wäre die Benennung ψευδώνυμος nicht ganz entsprechend.

o) Joseph. (*Antiquit. L. 14. c. 2. §. 1)* erzählt bei der Belagerung Jerusalems durch Hyrcan: τούτων δὲ γινομένων κατὰ τὸν καιρον τῆς τῶν ἀζύμων ἑορτῆς, ἣν φασκὰ λέγομεν, οἱ δοκιμώτατοι τῶν Ιουδαίων ἐκλίποντες τὴν χώραν, εἰς Αἴγυπτον ἔφυγον. Was thaten sie aber daselbst? Die Osterbrode konnten sie in Palästina ebenso wie in Egypten verzehren. Sie flohen aber, um das Pessachlamm, das sie im jerusalem. Tempel, den Aristobul inne hatte, nicht bringen konnten, in Egypten, im Oniastempel nämlich, zu opfern.

p) Wenn nämlich dieses κ. αλα dem Vert. angehörte, so würde er nach obiger Conjectur wenigstens nicht vor Ptol. Philom., zu dessen Zeit Onias den Tempel erbauete (Joseph. an der im Texte angeführt. Stelle) gelebt haben, welches aber, wie §. 41 dargethan werden wird, nicht anzunehmen ist.

ρουσία wird aber bekanntlich das Synhedrium benannt, und bestand also solches schon zur Zeit der Vertenten der Pentateuchs (vergl. auch der gerichtliche Beweis S. 68, zweite Anmerkung). Unser Uebers. gibt auch V. 3 בני ישראל durch γερουσία, wahrscheinlich durch Beziehung zu V. 1; aber es ist auch mit Recht anzunehmen, dass ein derartiger Befehl (oder Gesetz) nicht an alle „Kinder Israels", sondern an deren Repräsentanten (die γερουσία nach dem Uebersetzer) ergangen sei. Mit demselben Rechte verstehet auch die Halacha 4, 13 ganz rational unter כל עדת ישראל das Synhedrium (eigentlich den die Gesammtheit vertretenden Körper, das Synhedrium selbst dürfte schwerlich ein solch hohes Alter haben. Vergl. gerichtlicher Beweis a. a. O.).

Auch über das Alterthümliche mancher Trauergebräuche findet sich hier einiger Aufschluss. 10, 6 ראשיכם אל תפרעו τὴν κεφαλὴν οὐκ ἀποκιδαρώσετε (die κίδαρς — מצנפת — nicht abnehmen) und ebenso 21, 10. Bei Anderen scheint also das Entblössen des Hauptes ein Zeichen der Trauer gewesen zu sein, vergl. auch 13, 45 וראשו יהיה פרוע ἡ κεφαλὴ αὐτοῦ ἀκάλυπτος. Und so nimmt auch *(Moed Katan 15)* ein früher mischnischer Autor — R. Akiba — das Entblössen des Hauptes für ein Trauerzeichen. — Onkelos hat 10, 6 לא תרבון פירוע (ihr sollet nicht wild wachsen lassen), und 13, 45 פריע. Jonathan das. מרבי פרוע.

10, 6 ובגדיכם לא תפרומו τὰ ἱμάτια ὑμῶν οὐ διαῤῥήξετε (vgl. auch 21, 10) zeigt, dass das Zerreissen der Kleider ein Trauerzeichen gewesen. Hingegen 13, 45, wo nicht Trauer um einen Verstorbenen, gibt der Vertent ובגדיו יהיו פרומים τ. ἱμάτια παραλελυμένα. Ein Ἄλλος in der Hexapla hat auch 21, 10 לא יפרום οὐ παραλύσει.

Wir führen zu den Trauergebräuchen hier noch an Deuter. 21, 12 ועשתה את צפרניה κ. περιονυχίσει (so richtig, der Vat. Cod. verschrieben περιονυχίσεις). Also das Beschneiden der Nägel ein Zeichen der Trauer, und dieses ist ebenfalls die Meinung des obengedachten mischnischen Autors, R. Akiba *(Jebamot 48)*. Onkelos hat ותרבי ית טופרהא (sie soll wachsen lassen ihre Nägel); die Meinung eines andern Autors daselbst[q]).

---

q) Ueber Trauer vergl. Sirach 22, 12 πένθος νεκροῦ ἕπτα ἡμέρας (vergl. auch oben §. 10 zu Ende), die häusliche Trauer; und das. 38,

נדה ist in diesem Buche allenthalben ἄφεδρος (nur 13, 2 ist נדת דותה χωρισμοῦ τῆς ἀφέδρου, aber dieses χωρισμοῦ nur deshalb gesetzt, um nicht daselbe Wort zweimal zu geben): diese Benennung bekundet, dass die Frau während der Zeit der Menstruation abgesondert lebte. — Die Halacha will ebenfalls, wenn auch gerade nicht eine völlige Absonderung, aber doch ein gewisses Fernhalten; und war vorzüglich die alte Halacha sehr rigorös: sie verbot der Frau, sich während der Menstruation zu putzen, schöne Kleider anzulegen u. s. w.; erst R. Akiba milderte Manches von dieser Strenge (*Schabbat 64.* Vergl. auch *Nidda* 7, 4 בית הטמאות).

§. 28.

In diesem Buche finden sich bedeutende Glosseme, sowie viele durch Diaskeuasten und Abschreiber verderbte Stellen.

Glosseme: 4, 5 הכהן המשיח ὁ ἱερεὺς ὁ χρίστος ὁ τετελεωμένος, das τετελ. Glossem. — 4, 22 ואשם καὶ ἁμάρτῃ καὶ πλημμελήσῃ: Ersteres ist Glossem eines unwissenden Lesers. Oxf. und Ald. haben nur καὶ πλημμελήσῃ. — 10, 14 אתה ובניך ובנותיך σὺ καὶ οἱ υἱοί σου καὶ ὁ οἶκος σου, und V. 15. לך ולבניך σοὶ καὶ τοῖς υἱοῖς σου κ. τοῖς θυγατράσι σου. Für ולבנותיך V. 14 waren zwei Uebersetzungen, θυγάτρες und οἶκος (vielleicht, weil da auch die Töchter, so ist nun das ganze Haus, vergl. Numer. 18, 11; oder las ein Uebers. וביתך?), deren eine am Rande verzeichnet war und dann in den Text kam; und da nun Eines überflüssig war, so wurde es zu V. 15 geworfen. Ein ähnliches Verfahren ist 21, 13. 14 wahrzunehmen. Daselbst ist V. 14 im hebr. T. מעמיו: für dieses waren zwei Uebersetzungen ἐκ τοῦ γένους und ἐκ τοῦ λαοῦ, deren eine Randglosse, die aber in den Text kam, und dann hierauf zu Vers 13 gezogen wurde. Vergl. oben §. 12 zu Genes. 31, 44—52 Glossem und Versetzung. — 10, 18 פנימה vgl. Vorst. S. 72. 73. — 13, 24 בהרת αὐγάζον τήλαυγες: Letzteres Glossem, vergl. S. 146. — 13, 37 ואם בעיניו עמד ἐὰν δὲ ἐνώπιον μείνῃ ἐπὶ χώρας: eine doppelte Uebersetzung für בעיניו, und nach der Stellung wahr-

---

17 κ. ποίησον τὸ πένθος κατὰ τὴν ἀξίαν αὐτοῦ ἡμέραν μίαν καὶ δύο χάριν διαβολῆς. Dieses scheint sich auf äussere Trauer, wie Leichenreden u. s. w. zu beziehen.

scheinlich ἐπὶ χώρας Glossem. — 15, 3 וזאת תהיה טמאתו בזובו רר בשרו את זובו או החתים בשרו מזובו טמאתו היא καὶ οὗτος ὁ νόμος τῆς ἀκαθαρσίας αὐτοῦ. ῥέων γόνον ἐκ σώματος αὐτοῦ, ἐκ τῆς ῥύσεως ἧς συνέστηκε τὸ σῶμα αὐτοῦ διὰ τῆς ῥύσεως, αὕτη ἡ ακαθαρσία αὐτοῦ ἐν αὐτῷ. πᾶσαι ἁι ἡμέραι ῥύσεως σώματος αὐτοῦ, ᾗ συνέστηκε τὸ σῶμα αὐτοῦ διὰ τῆς ῥύσεως, ἀκαθαρσία αὐτοῦ ἐστι. Welcher Unsinn! — Hier war eine Randglosse, die mit der eigentlichen Uebersetzung zusammenfloss, aber Uebersetzung sowohl, als Randglosse, sind durch Abschreiber corrumpirt. Diese Stelle in die eigentliche Uebersetzung und Glossem aufgelöst, ergibt folgendes:

Uebersetzung.	Glossem.
καὶ οὗτος ὁ νόμος τῆς ἀκαθαρσίας αὐτοῦ. ῥέων γόνον ἐκ σώματος αὐτοῦ, εκ τῆς ῥύσεως ᾗ[a]) συνέστηκε τὸ σῶμα αὐτοῦ διὰ τῆς ῥύσεως	αὕτη ἡ ἀκαθαρσία αὐτοῦ εν αὐτῷ. πᾶσαι ἁι ἡμέραι ῥύσεως σώματος αὐτοῦ, ᾗ συνέστηκε τὸ σῶμα αὐτοῦ διὰ τῆς ῥύσεως

ἀκαθαρσία αὐτοῦ ἐστι (dieses der Uebers. und dem Glossem angehörend, für טמאתו בו).

Aehnliches zeigte sich Vorst. S. 76. 77 zu 2 Samuel 15, 19. 20; nur scheint das Glossem unseres V. mehr durch Abschreiber, die hier aus Versehen manches Wort mehremal setzten und durch Hineintragen aus anderen Versen (vergl. V. 26 כל ימי זובה) entstanden zu sein und nicht eine andere Uebersetzung zu repräsentiren. Diese Corruption gibt übrigens auch der Samarit. Pentat. wieder, woraus zu schliessen, dass hier der Text der LXX schon in früher Zeit entstellt war[b]).

---

a) ἧς ist offenbar ein Abschreibefehler: hier war ᾗ, der Abschreiber machte daraus ἡ (vergl. weiter S. 164 zu 5, 2. 4), zog das σ von dem darauffolgenden συνέστηκε hierzu und so wurde ἧς. Vergl. Aehnliches Vorst. S. 96 C. Das Glossem hat das σ aus συνέστηκε nicht zu η gezogen, aber dennoch fehlerhaft ἡ statt ᾗ, und hierdurch den Dativ ᾗ. Dass ursprünglich ᾗ gewesen, bestätigt auch der Samarit. Pentateuch. Vergl. folgende Anmerk.

b) Der Samarit. Pentat.: וזאת תהיה טמאתו בזובו רר בשרו את זובו או התום בשרו מזובו טמא הוא כל ימי זב בשרו או החתים מזובו טמאתו היא. Was von dem Samar. Pentat., der sogar diese groben Corruptionen der LXX aufnimmt, zu halten sei, ist leicht zu beurtheilen: und ob J. Morin und Anhänger den Samar. Pentat. aufmerksam durchgelesen, als sie dessen Originalität behaupteten (vergl. Vorst. S. 264), dürfte sehr zu bezweifeln sein. — Der Samar. Pentat. zeigt aber auch dass in obigem Verse,

Ein ähnliches grösseres Glossem findet sich 17, 3. 4: או אשר ישחט מחוץ למחנה ואל פתח אוהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה׳ לפני משכן ה׳ κ. ὃς ἂν σφάξῃ ἔξω τῆς παρεμβολῆς, καὶ ἐπὶ τὴν θύραν τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου μὴ ἐνέγκῃ, ὥστε ποιῆσαι αὐτὸ εἰς ὁλοκαύτωμα ἢ σωτήριον κυρίῳ δεκτὸν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. καὶ ὃς ἂν σφάξῃ ἔξω, κ. ἐπὶ τὴν θύραν τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου μὴ ἐνέγκῃ αὐτὸ, ὥστε προςενέγκαι δῶρον τῷ κυρίῳ ἀπέναντι τῆς σκηνῆς κυρίου. Schon Grotius bemerkt hierzu: *confusae sunt duae versiones, altera quae interpretamentum commodum generalibus illis verbis, altera quae Hebraeum* κατὰ πόδας *sequebatur.* Diese andere eigentliche Version beginnt mit dem zweiten κ. ὃς ἂν σφάξῃ ἔξω, lässt aber τῆς παρεμοβολῆς aus; vielleicht hat der Abschreiber hier abgekürzt, weil er es schon oben gesetzt [c]).

Kleinere Glosseme sind ferner: 16, 31 שבת שבתון σάββατα σαββάτων ἀνάπαυσις, hier ist, wie leicht zu erkennen, ἀνάπαυσις Glossem. — 22, 29 זבח תודה θυσίαν εὐχὴν χαρμοσύνης ist εὐχὴν glossirt. — 23, 40 וערבי נחל κ. ἴτεας κ. ἄγνου κλάδους. Die eigentliche Uebers. ist κ. ἴτεας; so geben die LXX gewöhnlich ערבים vergl. Jes. 44, 4. Ps. 137, 2; auch ist nach einer Leseart bei Montfaucon in diesem V. nur ἴτεας zu lesen. — 25, 5. 11 ספיח τὰ αὐτόματα τὰ ἀναβαίνοντα, (so nach Alex. Cod., woselbst jedoch τὰ eingeklammert, Vat. hat αὐτόματα ἀναβ., man erkennt aber leicht, dass der Artikel τὰ durch das vorhergehende αὔτοματα absorbirt wurde), ist αὐτόματα die eigentliche Uebersetzung. Vergl. 2 Könige 19, 29. (Jes. 37, 30 ist ספיח ἃ ἔσπαρκας, ungenau; und bemerkt schon dort Procopius — angeführt bei L. Bos in dessen Ausgabe der LXX — ἀντὶ δὲ τοῦ, ἃ ἔσπαρκας, αὐτόματα πάντες ἐξέδωκαν οἱ λοιποί.) —26, 22 חית השדה τὰ θήρια τὰ ἄγρια τῆς γῆς: hier ist ein Glossem, wahrscheinlich τ. αγρ. vgl. Exod. 23, 29. — 27, 18 ואם אחר ἐὰν δὲ ἔσχατον μετὰ ist ἔσχατον eine andere glossirte Uebers.; der Vert. zu Levit. gibt אחר stets mit μετά. — 27, 32 תחת השבט ἐν τῷ ἀριθμῷ ὑπὸ

νόμος ein späterer Zusatz sei und von einem Diaskeuasten herrühre, und ebenso das αὕτη ἡ ἀκαθαρσία αὐτοῦ zu Anfang des Glossems.

c) Per Samarit. Pentat. gibt diesen Vers ganz nach dem heutigen Text der LXX wieder: או אשר ישחט מחוץ למחנה: ואל פתח אהל מועד לא הביאו לעשות אתו עלה או שלמים לה׳ לרצונכם לריח ניחח וישחטהו בחוץ ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריבו קרבן לה׳ לפני משכן ה׳. Dieses andere ἔξω (ohne τ. παρεμ.) ist also alt.

τὴν ῥάβδον ist ἐν τῷ ἀριϑμ.. durch eine glossirende Erklärung, die wahrscheinlich zu dem darauffolg. העשירי gehörte, in den Text gekommen.

Durch Diaskeuasten: 1, 10 ἐπιϑήσει ff. Parallelismus mit V. 4. — 1, 14 προςφέρει nach 2, 1 und sonst. — 1, 15 על קיר πρὸς τ. βάσιν nach 5, 9. — 2, 1 ϑυσία ἐστι nach V. 6 und sonst. Derartige Parallelismen sind auch ἁμαρτία ἐστι nach dem oft vorkommenden חטאת היא, κ. ἀφεϑήσεται αὐτῷ nach ונסלח לו, τὸ στέαρ τὸ κατάλυπτον τὴν κοιλίαν καὶ πᾶν τὸ στέαρ u. s. w. nach ואת החלב המכסה וכו׳ 3, 3 und sonst, (wenn auch im hebr. Text nur החלב allein stehet); οἱ ἱερεῖς, ἔναντι κυρίου, κυρίῳ u. s. w. — 4, 18 τῶν ϑυμιαμάτων τῆς συνϑέσεως nach V. 7. — 4, 21 ὅλον nach V. 12. — 4, 29 החטאת τὴν χίμαιραν τὴν τῆς ἁμαρτίας nach V. 28. — 5, 21 (6, 2) τὰς ἐντολὰς nach 5, 17. — 6, 2 (9) οὐ σβεσϑήσεται nach V. 6. — 7, 2 ואת דמו יזרוק על המזבח סביב κ. τὸ αἷμα προςχεεῖ ἐπὶ τὴν βάσιν τοῦ ϑυσιαστηρίου κύκλῳ. Dieses τὴν βάσιν ist zugesetzt nach 4, 7. 18 und sonst. Das Abgeschmackte des Zusatzes ergibt sich aus dem κύκλῳ, (bei dem Grund יסוד, findet kein κυκλ. statt); auch besagt προςεχεεῖ, dass der Vertent „sprengen" (wie im hebr. T.) beabsichtigte, welches nur zu על המזבח und nicht zu אל היסוד anwendbar ist. Der Uebers. gibt auch allenthalben richtig זרק προςχεεῖ, שפך ἐκχεεῖ. — 7, 15 αὐτῷ ἔσται (und hierdurch das darauffolg. καὶ) nach V. 14. — 8, 28 ὅ ἐστιν ὀσμὴ εὐωδίας nach dem häufigen לריח ניחוח: hier lächerlich! — 8, 31 ἐν τόπῳ ἁγίῳ nach Exod. 29, 31. Dieser Zusatz ist ungereimt, da es doch unmittelbar vorher heisst: פתח אוהל מועד. Der Samarit. Pentat., dem das Parallelisiren zweite Natur ist (vergl. Gesenius *de Pent. Samar.*), hat ebenfalls dieses במקום קדוש. — 10, 9 ἢ προπορευομένων ὑμῶν πρὸς τὸ ϑυσιατήριον nach Exod. 30, 20. — 10, 14 ist ἁγίῳ (für טהור) nach V. 13 verschrieben oder unrechtmässig verbessert. — 11, 4 ὀνυχιζόντων ὀνυχιστῆρας nach V. 3. Ebenso ist V. 26 durch Nachbildung nach V. 3 οὐ vor ὀνυχίζει ausgefallen. — 11, 26 ἕως ἑσπέρας nach V. 25 und sonst. — Das. 40 κ. λούσεται ὕδατι nach 17, 15. — 12, 4 ist בדמי טהרה ἐν αἵματι ἀκαϑάρτῳ und ebenso V. 5, weil der Diaskeuast αἱμ. καϑαρῷ nicht verstand. — 13, 11 fehlt vor ἀφοριεῖ das verneinende οὐ (לא יסגירנו). Der Vertent gibt nämlich יסגיר stets mit ἀφοριεῖ; der Diaskeuast nahm dieses nach dem Griechischen

„absondern“: und da musste ihm natürlich οὐκ ἀφοριεῖ unverständlich sein. — 13, 22 ἐν τῷ ἕλκει ἐξήνθησεν nach V. 20. Vergl. auch V. 27, wo ebenfalls dieser Zusatz, und dort sogar unsinnig, da dort nicht von שחין, sondern von מכוה κατάκαυμα (V. 24—27) gehandelt wird. — Derartige Parallelismen finden sich in jedem Kapitel und sind bei einiger Aufmerksamkeit leicht zu finden. Wir heben noch heraus 16, 20. 24 nach V. 33 das., ferner 22, 21 ἐν ταῖς ἑορταῖς ὑμῶν nach Numer. 29, 39. — Ueber Zusätze wie κύριος ὁ θεὸς vergl. Vorst. S. 67; auch ist manches fromme τὸ ἅγιον diaskeuastisch eingeschlichen. Vergl. 18, 21. 19, 12.

Durch Abschreiber: 5, 2 או נפש אשר תגע ἡ ψυχὴ ἐκείνη ἥτις ἐὰν ἅψηται. Man erkennt leicht, dass sein muss ἢ; das corrumpirte ἡ veranlasste dann das ἐκείνη, (vergl. 20, 6 und sonst). — In demselben V. findet sich noch ein anderer bedeutender Fehler. או בנבלת חיה טמאה ἢ θνησιμαίου ἢ θηριαλώτου ἀκαθάρτου. Das zweite ἢ ist durch Nachlässigkeit der Abschreiber in den Text gekommen; es muss heissen: ἢ θνησιμ. θηριαλ. ακαθαρ. Der Vertent nahm nämlich בנבלת חיה ein Aas durch ein Thier, von einem Thiere zerrissen, (wie הרוגי חרב), und ist ἀκαθαρτ. wahrscheinlich hinauf zu θνησιμαίου zu beziehen. — Auch eine Versetzung ist in diesem V., und muss erst kommen ἢ τ. θνησιμ. κτην. und dann ἢ τ. θνησ. βδελ. — 5, 4 או נפש כי תשבע לבטא ἡ ψυχὴ ἡ ἄνομος ἡ διαστέλλουσα muss sein: ἢ ψυχὴ ἣ ἂν ὀμόσῃ, und so bemerkt es auch Grabe in seiner Vorrede zum Octateuch[d]). — 5, 5 ist die Uebers. für והיה כי יאשם וכו' durch ὁμοιοτέλευτον mit dem Schlusse des vorherg. Verses ausgefallen, vgl. S. 139. — 5, 25 (6, 6) fehlt die Uebers. für אל הכהן durch ὁ ἱερεὺς V. 26. — 6, 20 (27) אשר יזה ὃς ἐὰν ῥαντίσθῃ muss sein ὃ ἐὰν (und so hat Ald. Andere ᾧ). — 7, 16 ist unübersetzt והנותר וכו' durch ὁμοιοτ. mit dem Beginne von V. 17. — 7, 33 τὸ στέαρ τὸ ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἀαρὼν ist das zweite τὸ ein lächerlicher Abschreibefehler. — 8, 34 ist ἢ vor ἐνετείλατο eingeschlichen, wodurch dieser V. weiter von Abschreibern in Verbindung zum vorhergehenden V. gebracht wurde und eine vom masor. T. weit abweichende Fassung er-

---

d) Vergl. was oben S. 104 an בתורתי ἐν ὀνόματί μου über Unachtsamkeit der Abschreiber nachgewiesen wurde.

hielt. — 8, 35 ist von νύκτα das καὶ vor φυλάξεσθε absorbirt worden. — 9, 13 muss sein μέλη αὐτοῦ nicht αὐτά. — 10, 4 מישאל Μισαδάη (Alex. Cod. Μισαδαΐ nach dem den Abschreibern geläufigen Σαδαΐ שדי, vergl. auch Deuteron. 10, 6), vergl. Vorst. §. 18. — 11, 5. 6 οὐκ ἀνάγει für ἀνάγει. — Das. V. 14 ff. ist häufig κ. τὰ ὅμοια αὐτοῦ am unrechten Orte. — 13, 2 vergl. oben S. 144. — 13, 19. 42. 43 (לבנת אדמדמת) ist durch Unverstand ein ἢ (λευκάνουσα ἢ πυῤῥίζουσα) gesetzt. — 13, 49 ist die Uebers. für בבגד או בעור in umgekehrter Ordnung. Vgl. jedoch S. 129. — 14, 30. 31 ist einmal die Uebers. für אשר תשיג וכו׳ durch ὁμοιοτ. ausgefallen. — 15, 9 ist ὄνου nach ἐπίσαγμα durch einen erklärenden Abschreiber. — 16, 14. 15 ist καὶ durch das darauffolgende κατὰ (ולפני) absorbirt worden. — 18, 14 ist καὶ sehr unsinnig. — 18, 17 οἰκεῖαι γάρ σου, das σου höchst absurd; es wurde schon Vorst. S. 66 auf das Ungenaue bei μου, σου u. s. w. aufmerksam gemacht. Vergl. auch das unsinnige μου 26, 46 (ταῦτα τὰ κρίματά μου κ. τὰ προστάγματά μου .... ὃν ἔδωκε κύριος). — So ist auch häufig verstossen bei αὐτος, η, ον. Vergl. 9, 13. 20, 5. 25 u. a. m. — 19, 8 ein sehr unpassender Plural αἱ ψυχαὶ ff.; vielleicht durch Diaskeuasten nach 18, 29. — 19, 23 wurde durch Abschreibefehler καρπ. hinuntergezogen und so entstand ὁ κάρπος. — 19, 36 ist durch ὁμοιοτ. ausgefallen κ. ἵν δικαῖον (והין צדק). — 20, 7 fehlt durch ὁμοιοτ. die Uebers. für והתקדשתם. — 20, 10 ist ein absurdes ἤ. — 21, 5 יקרחו ξυρηθήσεσθε für ξυρηθήσονται, vergl. Vorst. a. a. O. Vergl. hierzu 25, 53 κατατενεῖς (wie unsinnig!) für κατατενεῖ. — 21, 7 fehlt einmal die Uebers. für לא יקחו, welches in diesem V. zweimal hintereinander vorkommt. — 22, 27 μόσχον ... ἢ αἶγα Accusativ für Nominativ. — 23, 40. 41 fehlt durch ὁμοιοτ. die Uebers. für וחגותם וכו׳. — 24, 3 fehlt τοῦ ἐπὶ τῆς διαθήκης. Vergl. Exod. 27, 21. — 24, 8 muss statt ἐνώπιον sein παρὰ, und so haben manche Codd. — 24, 21 fehlt durch ὁμοιοτ. die Uebers. für ומכה בהמה וכו׳. — 25, 10 ἐνίαυτος ἀφέσεως σημασία ist ἐνίαυτος fehlerhaft, wie auch das σημασία (und nicht ας) bezeugt. — Das. εἷς ἕκαστος Eines zuviel, hingegen fehlt V. 13 ἕκαστος. — 25, 28 ἕκτον ist vielleicht durch Verstoss aus dem folgenden ἔτους entstanden, oder ein erklärender Zusatz durch Diaskeuasten. — 25, 29 ist durch ὁμοιοτ. die Uebers. für שנת ממכרו ausgefallen. Der Oxf. Cod. hat: ἐνίαυτος ἡμέρων τῆς πράσεως αὐτῆς. ἡμερόδεκτον ἔσται ἡ λύτρωσις

αὐτῆς, vergl. vor. §. — 25, 36 ותרבית οὐδὲ ἐπὶ πλήθει unsinnig; verschrieben nach V. 37 und muss sein οὐδὲ πλῆθος. — 25, 45 fehlt einmal die Uebers. für אשר עמכם, das in diesem V. zweimal vorkommt. Auch V. 47 ist die Uebers. für עמך durch Abschreiber, wie leicht zu erkennen ist, ausgefallen. — 25, 50 ist zu Ende verschrieben nach V. 53, und daher Manches ausgefallen. — 26, 1 ist durch Abschreiber unsinnig das ἐγὼ ὁ κύριος des vorletzten V. des vorigen K. hierher gezogen. — 27, 9 ὃς (ἂν δῷ) für ὅ, wie oben 6, 20. — Auch hier ist noch eine reiche Nachlese, besonders in fehlerhaften καὶ, Verwechselung der Personen und Zahlen u. s. w. zu machen.

§. 29.

Wird den bisherigen Bemerkungen Rechnung getragen, so ergibt sich bei Vergleichung des masor. Textes und der griechischen Uebersetzung zusammen, dass der Vertent bis auf wenige Stellen dem mas. Text conform übertragen hat. Aber auch an diesen wenigen Stellen ist die Abweichung nur in einzelnen Buchstaben, und es erhebt sich bei mancher von ihnen gegründeter Zweifel, ob die ursprüngliche Version wirklich variirte. Diese Stellen sind:

5, 11 לא ישים עליה שמן οὐκ ἐπιχεεῖ ἐπ' αὐτὸ ἔλαιον a. w. יצק. Da in den vorhergehenden und folgenden Kapiteln häufig יצק שמן vorkommt, so gab der Vertent, der nicht immer genau ist (vergl. §. 24), das ihm gewöhnliche ἐπιχέω ἔλαιον oder wurde es durch Diaskeuasten nach den gedachten Stellen und vorzüglich nach Numer. 5, 15 parallelisirt[a]). — 7, 29 κ. τοῖς υἱοῖς Ισραὴλ λαλήσεις a. w. ואל ב"י תדבר, manche Codd. haben jedoch λάλησον τ. υἱοῖς Ισρ. — 7, 36. 38 scheint der Vertent כאשר gelesen zu haben, vergl. Numer. 4, 37. 49. — 13, 9 והובא κ. ἥξει a. w. ובא. (Vielleicht durch eine Umwandlung des Passiv in Activ). — 13, 31 κ. θρὶξ ξανθίζουσα a. w. ושער צהוב, der mas. T. hat שחור; aber der Parallelismus mit V. 30. 32 liegt zu offen vor, als dass sich hier nicht ein begründeter Zweifel

---

a) Die Rad. שם ist auch auf Flüssiges anwendbar. Vergl. Exod. 24, 6. Deuter. 22, 8. 1 Kön. 2, 5. Ps. 56, 9, welches *Seb. Ravius (Excercitt. Philolog. p. 180)* und Gesenius (*l. l. p. 35*) übersahen.

erhebe, dieses ξανθίζουσα verdanke diaskeuastischem Streben sein Entstehen. — 15, 23 ἐὰν δὲ ἐν τῇ κοίτῃ αὐτῆς οὔσης, der Vertent las also ואם על המשכב היא, der mas. T. hat הוא; doch mochte auch der hebr. T. des Vertenten הוא haben, welches er aber, wie auch die Masora in dem darauffolg. הוא will, wie היא (bekanntlich archäisch הוא für היא) las. — 16, 34 ποιηθήσεται a. w. יֵעָשֶׂה, der mas. T. ויעש. (Vergleicht man den ganzen Zusammenhang, so kann man jedoch schwer den Zweifel unterdrücken, ob hier nicht ein Fehler durch Abschreiber, die das ἅπαξ u. s. w. hinunterzogen, wahrzunehmen sei). — 26, 41 והבאתי κ, ἀπολῶ a. w. והאבדתי; vielleicht wurde der Vertent durch gleichen Laut getäuscht. Vergl. Vorst. S. 200. — 27, 21 ἐξεληλυθίας τῆς ἀφέσεως a. w. בצאת היובל, der mas. T. בצאתו ביובל. Hier scheint jedoch ein Abschreibefehler zu sein; das ursprüngliche ἐξεληλυθὼν (auf das vorhergehende ἄγρος) wurde in θίας umgewandelt. (15, 27 πᾶς ὁ ἁπτόμενος αὐτῆς ist nach dem, was oben über αὐτος ff. bemerkt wurde, kaum anzuführen).

Der Vertent liest zuweilen mit anderer Punctation, als der masor. Text. 6, 2 (9) masor. T. מוֹקְדָה, περὶ τ. καύσεως αὐτῆς a. w. מוקדה (wenn dieses αὐτῆς zuverlässig). Vergl. auch 12, 4. 5 טהרה ἀκαθάρτῳ (l. καθαρῷ vor. §.) αὐτῆς. — 7, 16 ἢ ἑκούσιον θυσιάζῃ τὸ δῶρον: der Vert. las או נדבה זָבַח (!). — 11, 42 עַד διαπαντός a. w. עֹד (!!!). — 16, 12 κ. πλήσει τὰς χεῖρας: er las וּמִלֵּא (!). — 19, 30 κ. ἀπὸ τῶν ἁγίων μου: er las וּמִקָּדְשַׁי.

Ueber Wort-, Stich- und Versabtheilung vergl. oben §. 24.

Numerus.

§. 30.

Gehet man nach den bisherigen drei Büchern zu Numer. über, so gewahrt man in der Version dieses Buches Spuren eines bedeutenden Verfalles. Hier ist nichts von dem regen Streben der Uebersetzer der Genesis und Exodus, nichts von dem religiösen Selbstversenken in den Stoff wie bei dem Vert. des Levit. wahrzunehmen, sondern es waltet ein blindes Unge-

fähr, ein sich Ergehenlassen ohne Plan und Ziel; zwar wird ein höheres Moment mitunter erfasst, jedoch bald wieder verlassen. Diese Version gehört zu den verfehltesten der heil. Schrift. Forscht man genauer nach dem Grunde dieser Erscheinung, so liegt nicht die eigentliche Verschuldung in Unwissenheit, sondern es bildet das Zusammenfliessen mehrer Uebersetzungen den eigentlichen Schwerpunkt: die Version des Numer. ging nicht aus einer Hand hervor, sondern es wurden mehre einzelne übersetzte Stellen zusammengetragen, die zu einem Ganzen verbunden, die uns vorliegende Uebersetzung dieses Buches bilden.

Fünf Punkte sind es, die diese Version theils als spätere, theils als zusammengeraffte Arbeit darstellen: Widerspruch in wesentlichen Momenten, Abholen aus anderen Uebersetzern, vielfaches Abweichen vom masor. Text, unverhältnissmässig sich wiederholendes diaskeuastisches Streben, Auftauchen mancher Ausdrücke, deren sich nur spätere Uebersetzer bedienen oder die gar nicht bei den Vertenten der heil. Schrift vorkommen.

I. Diese Version zeigt an vielen Stellen die den Pentateuchsübersetzern eigenthümliche Vermeidung der Anthropomorphien ff. (vergl. §. 32). Diesem gemäss ist 11, 1 רע באזני ה׳ πονηρὰ ἔναντι κυρίου; aber 14, 28 דברתם באזני λελαλήκατε εἰς τὰ ὦτά μου. — 5, 3 אשר אני שוכן בתוכם ἐν οἷς ἐγὼ καταγίνομαι; die Uebersetzer des Pentat. geben allgemein שכן, wenn es sich auf das höchste Wesen beziehet in uneigentlicher Bedeutung. Vergl. Exod. 29, 45. 46. Deuteron. 12, 11 (vergl. §. 37). Aber 35, 34 ist אשר אני שוכן בתוכה ἐφ' ἧς ἐγὼ κατασκηνῶ. Auch der spätere Uebersetzer von 1 Kön. gibt 8, 12 ה׳ אמר לשכון בערפל κυρ. εἶπε τοῦ σκηνῶσαι ἐν γνόφῳ. vergl. Vorst. S. 178 über die Weise der späteren Vertenten.

14, 36 להוציא דבה ἐξενέγκαι ῥήματα πονηρὰ: richtig übersetzt. Vergl. auch Genes. 37, 2. Aber 13, 32 ויוציאו דבת הארץ ἐξήνεγκαν ἔκστασιν τῆς γῆς, was fast keinen eigentlichen Sinn zulässt. (Auch das vorgeschlagene ἔνστασιν, *Schleussner h. v.* verbessert nicht viel.)

20, 12 לכן διὰ τοῦτο, ganz richtig, (und dieser Vertent gewiss verschieden von den Uebersetzern zu Genesis und Exodus,

die die Bedeutung des לכן nicht kennen, vergl. oben S. 16); aber 16, 11. 25, 12 οὕτως! [a]).

1, 52 איש על מחנהו ואיש על דגלו ἀνὴρ ἐν τῇ ἑαυτοῦ τάξει, καὶ ἀνὴρ κατὰ τ. ἑαυτ. ἡγεμονίαν. An dieser Stelle allein ist מחנה τάξις, sonst allenthalben παρεμβολή; ferner ist דגל stets τάξις, aber nie ἡγεμονία. Und selbst angenommen, dass hier verschrieben und es heissen soll ἐν .. ἡγεμονίᾳ ..... κατὰ ... τάξιν, so ist wieder ἡγεμον. für מחנה eine isolirt dastehende Uebertragung[b]).

הר ההר ist constant Ὢρ τὸ ὄρος; 34, 7 aber το ὄρος τὸ ὄρος[c]).

II. Numer. holt zuweilen von anderen Uebersetzern (und auch unsinnig) ab[d]). 5, 27 תמעול מעל λήθῃ λάθῃ nach Levit. 5, 15. (Besser V. 12 ὑπεριδοῦσα παρίδῃ.) — 9, 5 בראשון ἐξαρχομένου nach Exod. 12, 18 (vergl. oben S. 89); aber hier wie sinnlos! — 13, 17 עלו זה בנגב ἀνάβητε ταύτῃ τῇ ἐρήμῳ, nach Genes. 13, 1; hier unpassend. — 18, 27 וכמלאה καὶ ἀφαίρεμα, nach Exod. 22, 28 מלאתך ἀπαρχὰς ἅλωνος; dort umschreibend, hier blinde Nachahmung. — 25, 1 ויחל העם לזנות κ. ἐβεβηλώθη ὁ λαὸς nach Levit. 25, 9.

Hierher dürfte auch gehören 4, 7 ועל שלחן הפנים ἐπὶ τ. τρά-

---

a) Die nichtpentat. Uebersetzer haben fast durchaus richtig לכן διὰ τοῦτο. Vergl. Jes. 29, 22. 30, 18. Jerem. 18, 21. Amos. 3, 11. 4, 12. 5, 11 u. a. m. Es scheint, dass die eigentliche Bedeutung des לכן erst in späterer Zeit in Alexandrien bekannt wurde. Auch dieses würde auf das spätere Entstehen der Version zu Numer. hinweisen, die aber, da sie von verschiedenen — früheren und späteren — Vertenten ausging, in der Uebers. des לכן schwankt.

b) Der Sam. Pent. hat על ידו ... ועל מחנהו; vielleicht folgte auch der Vert. einer andern Leseart.

c) Vielleicht um es zu unterscheiden von dem 20, 25 ff. gedachten הר ההר, da 34, 7 ein anderes Gebirge ist. — Hervorzuheben wäre auch, dass 35, 2—5 מגרש fast unmittelbar hintereinander vier verschiedene Uebersetzungen (προάστεια, ἀφορίσματα, συγκυροῦντα, ὅμορα). — K. 30 ist אסר durchgehends ὁρισμος, aber V. 14 δεσμός. Vergl. jedoch Vorst. S. 193 und Anm. das.

d) Dieses Abholen findet man häufig bei späteren Uebers. und in den Apokryphen. Vergl. Josua 8, 31 und Deuteron. 27, 5. 6. Das. 13, 1 und Genes. 24, 1. Das. 14, 8 המסיו und Deuteron. 1, 28. Ps. 106, 33 ויבטא בשפתיו und Levit. 5, 4. Ps. 135, 14 und Deuteron. 32, 36. Amos 3, 3 נועדו nach Exod. 25, 22. 29, 43. Judith 10, 13 κ. οὐ διαφωνήσει und Exod. 24, 11. Sirach 18, 31. Judith 4, 12 ἐπίχαρμα und Exodus 32, 25.

πεζαν τ. προκειμένην, etwa nach Exod. 10, 10 כי רעה נגד פניכם πονηρία προςκεῖται ὑμῖν. Mehr ist jedoch hervorzuheben die öftere Uebereinstimmung mit der spätern Uebers. der letzten Kap. von Exodus, (vergl. §. 21). 4, 9 ואת מלקחיה ואת מחתותיה κ. τὰς λαβίδας. αὐτῆς κ. τ. ἐπαρυστρίδας ist wie Exod. 37, 23 (im gr. Text. K. 38); anders das. 25, 38. — 3, 36 קרשי κεφαλίδας. Der Vertent nahm es wie קרסי; vergl. auch Exod. 40, 18 את קרשיו τ. κεφαλίδας; das. 26, 6 aber קרס κρίκος. — 10, 12 למסעיהם σὺν ἀπαρτίαις; nur Exod. 40, 36 ist מסעיהם ἀπαρτία[e]). Es kann mit mancher Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass Numer. aus den spätern Uebers. von Exod. abgeholt und nicht umgekehrt, da die Vers. von Numer. sich gern auf frühere stützt; wäre dem Vertenten nur die ältere Uebers. des Exod. bekannt gewesen, so würde er wohl diese benutzt haben[f]).

III. Numer. hat sehr viele (und oft sinnlose) Abweichungen vom masor. T., fast mehr als die anderen vier Bücher des Pentat. zusammengenommen. 1, 44 איש אחד לבית אבותיו ἀνὴρ εἷς κατὰ φυλὴν μίαν, κατὰ φυλὴν οἴκων πατριᾶς a. w. איש אחד למטה אחד למטה בית אבות (אבותם) (und so liest der Sam. Pent.). — Das. V. 45 לבית אבותם σὺν δυνάμει αὐτῶν a. w. לצבאותם (Sam. Pent.). — 3, 9 לו . . . נתונים δεδμένοι . . . . . μοι, a. w. לי (Sam. Pent.). — V. 23 משפחות הגרשני οἱ υἱοὶ Γεδσὼν a. w. בני גר׳. — V. 34 ומאתים πεντήκοντα a. w. וחמשים. — 3, 36. 4, 31 קרשי κεφαλίδας a. w. קרסי (vgl. oben). — 3, 37. 4, 32 ומיתריהם τοὺς κάλους wie der masor. Text; hingegen 3, 26 מיתריו τ. κατάλοιπα a. w. מותריו und ebenso 4, 26 מיתריהם τὰ περισσά[g]). — 4, 7 בגד תכלת ἱμάτιον ὁλοπόρφυρον a. w. בגד כליל ארגמן. Vergl. auch V. 13 ארגמן ὁλοπόρφυρον a. w. כליל ארג׳. Merkwürdig ist, dass im

---

e) Dieses ἀπαρτία ist nicht mit Suidas, (dem auch *Stephanus* im *Thesaurus* folgt), von ἀρτίζω, sondern von ἀπαίρω, (vergl. 20, 22 und sonst häufig) abzuleiten, und ist nur bei den Vertenten zu Numer. und Exod. 40, 33 zu finden.

f) Doch weicht Numer. auch an Stellen von der ältern Version zu Exod. ab, wo er keinen Stützpunkt in der spätern Version (von K. 36 an), hat.

g) Die Vorst. S. 208, Anmerk. *h*, angedeutete Conjectur, der Vertent sei von einer Absichtlichkeit an diesen Stellen geleitet worden, hat sich mir später als unhaltbar erwiesen.

masor. Text כליל nie bei ארגמן (roth hatte ohnediess schon seine Abstufungen: ארג׳, תולעת שני, שני) sondern nur bei תכלת vorkommt. — 4, 14 ein grosser Zusatz: κ. λήψονται ἱμάτιον πορφυροῦν καὶ συγκαλύψουσι τὸν λουτῆρα κ. τὴν βάσιν αὐτοῦ, κ. ἐμβαλοῦσιν αὐτὸ εἰς κάλυμμα δερμάτινον ὑακίνθινον, κ. ἐπιθήσουσιν ἐπὶ ἀναφορεῖς. Der Sam. Pent.: ולקחו בגד ארגמן וכסו את הכיור ואת כנו ונתנו אותם אל מכסה עור תחש ונתנו על המוט. Die grosse Sorgfalt, die hier auf den כיור וכנו verwendet wird — eine zweimalige Bedeckung וכסו וכו׳ und מכסה — obschon keine anderen Geräthschaften hinzukamen, eine noch grössere Sorgfalt, als auf den goldnen Altar (V. 11), verräth die Unechtheit des Zusatzes: Ueberladung ist das gewöhnliche Merkmal der Erfindung. — 4, 27 במשמרת ἐξ ὀνόματος a. w. בשמות. — 4, 38. 42 ופקודי ἐπεσκέπησαν a. w. ויפקדו. Ebenso V. 49 ופקודיו אשר κ. ἐπεσκέπησαν ὃν τροπον a. w. ויפקדו (und כאשר). — 7, 88 עשרים וארבעה פרים δαμάλεις εἰκοσιτέσσαρες a. w. עשרים וארבע פרות; und in dieser Weise ist V. 17. 22 ff. בקר שנים δαμάλεις δυο!! — 8, 7 והעבירו תער ἐπελεύσεται ξυρὸν a. w. ועבר. — 8, 8 ופר שני μόσχον ἐνιαύσιον a. w. בן שנה (!) — 11, 26 מידד Μωδάδ, wahrscheinlich alt. Der Sam. Pent. מודד. — 12, 9 ויחר אף ה׳ κ. ὀργὴ θυμοῦ κυρ. a. w. וחרון אף. — 13, 11 למטה מנשה υἱῶν M. a. w. לבני. — 13, 23 ואשכול ענבים אחד κ. βότρυν σταφυλῆς ἕνα ἐπ' αὐτοῦ a. w. וא׳ ענ׳ א׳ בו, hingegen fehlt das dortige בשנים, (vergl. weiter §. 34). — 13, 29 κ. ὁ 'Ευαῖος a. w. החוי, (Sam. Pent.). — 14, 12 ואעשה אותך κ. ποιήσω σε καὶ τὸν οἶκον τοῦ πατρός σου a. w. אותך ואת בית אביך (der Samar. Pentat.). Dieses scheint jedoch diaskenastisch-apologetisch zu sein. — 14, 14 ואמרו אל יושבי ἀλλὰ κ. πάντες οἱ κατοικοῦντες. Dass ואמרו hier nicht übersetzt ist, mag vielleicht, (wie V a t e r z. St. will), darin zu suchen sein, dass der Vertent es zu V. 15 hinübertrug (?); aber dieses ist wahrzunehmen, dass der Vertent nicht אל sondern כל las. — (16, 15 חמור ἐπιθύμημα a. w. חמוד schon in der alten Beraita bemerkt. Vergl. Vorst. §. 4). — 20, 19 ברגלי παρὰ τὸ ὄρος a. w. בהר. Vergl. auch das. במסלה. — 20, 27 ויעלו κ. ἀνεβίβασεν αὐτὸν a. w. ויעלהו (oder nahm es der Vertent a. w. ויעלו?!) — 21, 5 העליתנו ἐξήγαγες a. w. הוצאתנו (Sam. Pentat.). — Daselbst למות ἀποκτεῖναι a. w. להמית. — 21, 14 והב Ζωόβ a. w. זהב. — V. 26 במלך מואב הראשון βασιλέα Μωὰβ τὸ πρότερον a. w. בראשונה. (Vielleicht soll

sein τὸν, dann müsste es aber heissen πρῶτον.) — V. 28 עד מואב ἕως Μωὰβ a. w. עד מ׳ (Sam. Pentat.). — Das. בעלי κατέπιε a. w. בלע. — V. 30 ונשים עד נופח אשר עד מידבא καὶ αἱ γυναῖκες ἐτὶ προςεξέκαυσαν πῦρ ἐπὶ Μωαβ. וְנָשִׁים עוד נפחו אש עד מואב! (Der Samar. Pent. hat הנופח אש!! Auch der masor. T. hat ein Zeichen über dem ר in אשר. Μωαβ ist wahrscheinlich mehr ein Abschreibefehler). — 22, 13 אל ארצכם πρὸς τὸν κύριον ὑμ. a. w. אדוניכם (vielleicht Uebereilung). — V. 39 קרית חוצות εἰς πόλεις ἐπαύλεων a. w. קריות חצרות. — 24, 6 נטע ἔπηξε a. w. נטה (Sam. Pent.). — V. 7 מאגג Γὼγ a. w. גג (Sam. Pent.). — V. 8 מוציאו ὡδήγησεν a. w. נחהו (Sam. Pent.), vergl. 23, 22 מוציאם ὁ ἐξαγαγών. — V. 18 שעיר Ἡσαῦ a. w. עשו (Sam. Pent.). — (V. 23 ist ein Zusatz: καὶ ἰδὼν τὸν Ὤγ. Unsinnig, da doch schon עג [vergl. oben 21, 33 ff.] besiegt war; es muss wahrscheinlich heissen Γώγ., vgl. weiter §. 32). — 24, 22 כי אם יהיה לבער קין עד מה καὶ ἐὰν γένηται τῷ Βεὼρ νοσσία πανουργίας a. w. כ׳ א׳ י׳ לבער קֵן עָרְמָה, und לבער Eigennamen!!! — 24, 24 וצים κ. ἐξελεύσεται a. w. ויצא (vergl. §. 32). — Das. עדי ὁμοθυμαδόν a. w. יחדו. — 25, 5 אל שפטי φυλαῖς a. w. שבטי. — 26, 41 חמשה וארבעים אלף ושש מאות πέντε κ. τριάκοντα χιλιαδες κ. πεντακόσιοι a. w. ל״ה אלף וה׳ מאות. — V. 47. שלשה וחמשים אלף τρεῖς κ. τεσσεράκοντα χιλ. a. w. מ״ג אלף. — V. 50. חמשה וארבעים אלף וארבע מאות τεσσεράκοντα χιλ. κ. τριακόσιοι a. w. מ׳ אלף וג׳ מאות. Und V. 51. stimmt dennoch in der Gesammtzahl mit dem masor. T. überein! — V. 57. פקודי υἱοὶ a. w. בני. — 32, 32 ואתנו δώσετε a. w. ותתנו. — V. 38. מסבות שם περικυκλωμένας: der Vertent hat שם nicht gelesen. — 33, 32. 33 חר הגדגד ὄρος a. w. הר. — V. 45 מעיים ἐκ Γαΐ a. w. מעי oder מעיי vergl. V. 44 (vergl. folg. §.). — V. 54 אל אשר יצא לו שמה οὗ ἂν ἐξέλθῃ τὸ ὄνομα αὐτοῦ a. w. שמה. — 34, 6 וגבול ὁριεῖ a. w. יגבול. — V. 9 חצר עינן Ἀρσεναΐν a. w. חרץ עינן; denn dieses Ἀρσεν. kann nicht auf Rechnung der Abschreiber kommen, da der Vertent, so er חצר gelesen, ἔπαυλις gegeben haben würde. Vergl. 34, 4 חצר אדר, ἔπαυλις Αραδ (Αδὰρ).

Diesen Varianten sind noch viele andere hinzuzufügen, deren jedoch manche vielleicht als das Werk der Diaskeuasten zu betrachten sind. So 14, 27 מלינים עלי (das zweite), ἐγόγγυσαν περὶ ὑμῶν a. w. עליכם. Es wurde aber schon bemerkt, dass bei den Pronomen die Willkür und Nachlässigkeit Späterer häufig

vorwalte. (Obschon in diesem V. diese Annahme nicht ganz genügend ist, da das erste מלינים עלי richtig ἐναντιόν μου; und auch das περὶ vor ὑμῶν müsste angenommen werden als von späterer Hand.) — 18, 7 ועבדתם עבודת מתנה אתן את כהנתכם κ. λειτουργήσετε τὰς λειτουργίας δόμα τῆς ἱερατείας ὑμῶν, scheint der Vertent אתן nicht gelesen zu haben. Allein δώσω (für אתן) dürfte durch δόμα ausgefallen sein und hierdurch wurde der Satz verschrieben: ursprünglich mag er gelautet haben: κ. λειτουργήσετε τῆς λειτουργίας δόμα (עבודת מתנה etwas ungenau; der Sam. Pent. liest: עבודה ומתנה) δώσω τὴν ἱερατ. ὑμ. Ueberhaupt ist auch hier der Grundsatz festzuhalten, dass, so lange in irgend einer Corruptheit die Abweichung aufzufinden ist, der Version nicht eine andere Leseart untergelegt werden darf. Auch die Varianten von ב und פ, ר und ד, ה und ח wären nach den alexandr. Pentateuchcodices (Vorst. S. 206), nicht sehr hoch anzurechnen, wenn sie sich nicht so oft wiederholten. Vergl. auch 26, 36 לערן τῷ Ἐδέν, 33, 12 דפקה Ῥαφακά, 34, 8 צדדה Σαραδάκ u. a. m. Auch werden sich noch viele Stellen in den folg. §§. zeigen, die nur schwer eine Aussöhnung mit dem masor. Text zulassen. Es weiset daher so Vieles darauf hin, dass diese Uebersetzung sich aus einer spätern Zeit herschreibe, wo die Kunde der hebr. Sprache in Alexandrien ihrem gänzlichen Verfalle entgegenging, und auch die hebr. Codd. in gleichem Verhältnisse durch Unkenntniss der Leser und Abschreiber uncorrecter wurden.

Wir führen hier auch mehre Stellen an, wo der Vert. von der Punctation der Masora abweicht; und welche Unwissenheit bekundet sich mitunter auch hier! 16, 5 בֹּקֶר וְיֹדַע ה׳ ἐπέσκεπται καὶ ἔγνω κυρ. a. w. בַּקֵּר וְיָדַע [h]). — 21, 17 עֲלִי באר ἐπὶ φρέατος a. w. עֱלִי. — 23, 18 האזינה עָדַי ἐνώτισαι μάρτυς a. w. עֵדִי. — 24, 17 אֲרְאֶנּוּ δείξω αὐτῷ a. w. אֶראנו. — Das. אשורנו μακαρίζω (vergl. Ps. 72, 17 יאשרוהו. Sprw. 32, 28 und sonst), aber weder mit dem Text, noch mit der Punct. übereinstimmend. — 31, 6 לְצָבָא אוֹתָם σὺν δυνάμει αὐτῶν a. w. לִצְבְאוֹתָם. Der Vert. zog die zwei Wörter zusammen, wobei ihm ein א verloren ging. Vergl. auch 11, 4 וַיָּשֻׁבוּ (defectiv) καθίσαντες

h) וירע ist auch im masor. Text defectiv; daher hier nur eine Verschiedenheit der Punctation, nicht der Leseart.

a. w. וַיִּשְׁבּוּ. Dieser Fehler ist jedoch nicht selten. Vergl. Genes. 15, 11. Deuter. 1, 45.

IV. In diesem Buche tritt ein unverhältnissmässig häufiges diaskeuastisches Streben hervor, so dass der Vermuthung Raum zu geben ist, als sei der Anstoss hierzu von dem Vert. selbst ausgegangen. Dieses zeigt sich zuerst in der Art, wie mancher scheinbare Widerspruch des Textes gehoben wird. 4, 3 ist מבן שלשים שנה und 8, 24 מבן חמש ועשרים, vergl. die Exegeten. Die griech. Vers. hauet den Knoten durch und gibt auch 4, 3 ἀπὸ εἴκοσι κ. πέντε ἐτῶν, — 35, 4 אלף אמה und V. 5 אלפים; der Vert. auch V. 4 δισχιλίους[i]). — Ein solches ordnendes Streben zeigt sich auch in der veränderten Aufeinanderfolge mehrer Verse K. 1. 26. An beiden Orten ist בני גד aus der Reihe gerissen und nach υἱοὶ Συμεων folgt unmittelbar τοῖς υἱοῖς Ἰούδα ff. und scheint hier geändert nach V. 5 das., (nur hat auch nach diesem τοῖς υἱοῖς Γὰδ nicht seine rechte Stellung und sollte es folgen nach υἱοῖς Ἀσήρ). — K. 26 hat der griech. T. folgende Ordnung: Zuerst die Söhne Lea's nach ihrer Geburtsfolge, (Ruben, Simon, Jehuda, Issachar, Sebulon), dann die Söhne der Magd Lea's (Gad, Aser), die Söhne Rachel's (Joseph in zwei Stämmen — Manasse und Ephraim —, Binjamin), und hierauf die Söhne der Magd Rachel's (Dan, Naphthali). Der masor. T. zählt K. 1 je drei Stämme, wie sie je zusammen sich unter einer Fahne lagerten, und verfährt ebenso K. 26.

Nicht minder sind hervorzuheben die in diesem Buche mehr als sonst (etwa mit Ausnahme der Version zu Jecheskel) häufig vorkommenden, von einem verbessernden Streben zeigenden Contractionen. So fehlt 1, 46 die Uebers. für ויהיו כל הפקודים weil schon V. 45 ויהיו כל פקודי. — V. 51 das zweite חלוים durch das erste. — 5, 3 תשלחום durch das vorherg. תשלחו.

---

i) Dieses Streben, Widersprüche in Zahlen auszugleichen, ist überhaupt bei den späteren Uebers. wahrzunehmen. So Richter 20, 15 עשרים ושׁשה אלף איש εἴκοσι κ. πέντε χιλιάδες (in den meisten Codd. Der Vat. Cod. εἰκοσιτρεῖς χιλιαδ., aber bestimmt nach V. 44—46 ein Abschreibefehler). Der Vert. gab εἴκοσ. κ. πέντε, um den Widerspruch mit V. 46 — wo nur 25,000 aufgezählt werden, auszugleichen; aber dieser Widerspruch ist, wie Kimchi u. A. bemerken, nur scheinbar. Denn dass in den ersten zwei Schlachten, in denen die Binjamiten den Sieg davon trugen, von diesen nicht auch manche gefallen wären, ist nicht denkbar; und sind nun hier die fehlenden Tausend zu suchen.

— V. 27 'והשקה וכו durch V. 26 ואחר ישקה. — 6, 18 für את שער ראש נזרו blos τρίχας durch das vorherg. τ. κεφαλὴν τῆς εὐχῆς, ebenso ist auch contrahirt ולקח . . ונתן. — V. 21 fehlt כן יעשה als schon nach dem dortigen Zusammenhang verstanden. — 10, 30 אלך durch das frühere πορεύσομαι. — 11, 10 ist das Nomen העם ausgelassen und dafür das Pronomen αὐτῶν: diese Substituirung bei den andern Uebers. selten, bei diesem Vert. häufig. Vergl. 2, 33 בתוך בני ישראל ἐν αὐτοῖς: mit Bezug auf V. 32. 14, 19 לעם הזה αὐτοῖς. 19, 5 הפרה αὐτήν. 26, 59 ושם אשת עמרם τὸ δὲ ὄνομα τῆς γυναικὸς αὐτοῦ (עמרם nämlich, zu Ende des V. 58 gedacht). 29, 7 השביעי τούτου vergl. V. 1. das. 14, 7 הארץ אשר עברנו בה לתור אותה ἡ γῆ ἣν κατεσκεψάμεθα αὐτήν. — 15, 35 fehlt מחוץ למחנה durch V. 36. — Derartige Contractionen sind bei einiger Aufmerksamkeit noch an vielen anderen Stellen wahrzunehmen.

V. Numer. hat spätere, oder nur bei diesem Vert. vorkommende Ausdrücke. So 25, 2 לאלהיהן (zweimal) εἰδώλων, εἰδώλοις; in den sonstigen Büchern des Pentat. ist אלהים in der Bedeutung „Götter“ stets θεοί: erst die späteren Uebersetzer, mehr von ihrem religiösen Gefühle als von Treue geleitet, geben εἴδωλα. Vergl. 1 Kön. 11, 2. 8. 33. und sonst. — 19, 2. חקת διαστολή; sonst nie diese Bedeutung für חקה. — 22, 37 האמנם ὄντως: nicht nur wird האמנם sonst anders übersetzt (ἆρα oder εἰ ἀληθῶς, vgl. Genes. 18, 13. 1 Kön. 8, 27) sondern es kommt ὄντως bei den LXX gar nicht vor. — 17, 12—15 ist המגפה θραῦσις: eine (schlechte) Uebers., die nicht nur nicht in anderen Büchern, sondern auch in diesem Buche nicht wiederkehrt, vergl. K. 25[ii]). (Auch dieses scheint auf mehre Vertenten des Numer. hinzuweisen.) So ist auch diesem Buche eigenthümlich 1, 18 ויתילדו ἐπηξονοῦσαν: ein Ausdruck, der den Exegeten viele Schwierigkeit machte und auf eine locale Eigenthümlichkeit hinzuweisen scheint, (vergl. *Flam. Nobil. ad vers. Schleussner h. v.*). 10, 12 למסעיהם ἀπαρτίαις, vergl. oben. 17, 7 (16, 42) ויפנו ὥρμησαν. 30, 6. 9 יסלח καθαριεῖ. 32, 13 ויניעם κατερόμβευσεν.

Auch tritt in diesem Buche das Aramäisren sehr bemerklich

---

ii) Nur der sclavisch worttreue Aquila gibt gewöhnlich θραῦσις für מגפה.

hervor. 17, 28 (13) ist הקרב ὁ ἁπτόμενος: im Aramäischen entspricht קרב dem hebr. נגע. Vergl. Onkelos Exod. 19, 12. 13. 29, 37. Levit. 6, 11. Numer. 19, 13. 16. Zu den Zeiten der Maccabäer war dieses unstreitig Zeitgebrauch, wie der Spruch des in jenen Tagen lebenden Jose ben Joëser: ודיקרב במיתא יסתאב „wer einen Todten berührt, wird unrein", (Ediot 8, 4) beweiset[j]). — 6, 4. 7. 8. 9. 12 ist נזרו, נזיר wie נדר genommen — εὐχή — obschon der Vertent auch die eigentlichere Bedeutung ἁγνίζω, ἁγνεία (V. 2. 3. 21) kennt[k]), weil im Aram. ד oft mit dem hebr. ז wechselt (so hebr. יזה = aram. ידה. Hebr. זה = aram. דין u. s. w. Daher Ps. 144, 13 מזן אל זן ἐκ τούτου ἐς τοῦτο nach dem Aram. als wäre מדין אל דין). Vergl auch 34, 9 זפרונה Δεφρῶνα.

Als ein Zeichen späterer Uebers. ist auch anzusehen 32, 35 ויגבהה καὶ ὕψωσαν αὐτάς. Die späteren unwissenden Vertenten nehmen Eigennamen für Appellativa und Zeitwörter und übersetzen sie. Vergl. Vorst. S. 196.

§. 31.

Diese befremdenden Erscheinungen erhalten ihre Lösung durch die Annahme, die Uebers. zu Numer. sei aus Marginalien zusammengeflossen, die in späterer Zeit zu einem Ganzen verbunden wurden. Doch überhebt uns dieses nicht der Forschung über den Werth oder Unwerth des jetzt vorliegenden Materials. Hier zeigen sich manche Stellen als nicht geschmacklos übersetzt (und vielleicht rühren diese aus einer frühern Zeit her), andere minder glücklich, andere ganz verfehlt.

Bessere Stellen: 4, 15 ומתו ἵνα μὴ ἀποθάνωσι. Das. frei אלה משאם ταῦτα ἀροῦσιν. Vergl. auch V. 27 das zweite משאם τὰ ἀρτὰ ὑπ' αὐτῶν. — V. 23 לצבוא צבא λειτουργεῖν. — 6, 12 יפלו ἄλογοι ἔσονται. — 8, 7 מי חטאת ὕδωρ ἁγνισμοῦ, da hier nicht ein Sündopfer. Vergl. auch 19, 9 חטאת ἅγνισμα. — 9, 7 למה נגרע לבלתי עשות μὴ οὖν ὑστερήσωμεν προσενέγκαι. —

---

j) Auch Genes. 20, 4 ist קרב ἥψατο; dort aber sehr passend und decent.

k) Aquila gibt für נזיר ἀφωρισμένος, Sym. Ναζηραῖος. und Vers 18 על כפי הנזיר Aq. ἐπὶ τοὺς ταρσοὺς τοῦ ἀφωρισμ., Sym. ἐπὶ τὰς παλάμας τ. Ναζηρ. Da Aquila wortsclavisch übers., so ist ταρσ. für כפי auffallend; und scheint Sym. mit Aqu. verwechselt.

10, 31 והיית לנו לעינים κ. ἔσῃ ἐν ἡμῖν πρεσβύτης. πρεσβ. hat hier die Bedeutung „Vornehmer“. (Vergl. Hesychius: πρεσβύτερος. μείζων): לעינים wäre also wie לראש. Zwar nicht richtig, aber doch originell. — 11, 8 כטעם לשד השמן ὡσεὶ γεῦμα ἔγκρις ἐξ ἐλαίου [a]). — V. 28 מבחוריו ἐκλεκτος. — 12, 6 אם יהיה נביאכם ה' ἐὰν γένηται προφήτης ὑμων κυρίῳ. — V. 8 ומראה κ. ἐν εἴδει, hier mit Geschmack ein anderer Ausdruck als V. 6, wo במראה ἐν ὁράματι. — 14, 43 כי על כן שבתם מאחרי ה' οὗ εἵνεκεν ἀπεστράφητε ἀπειθοῦντες κυρίῳ. — 17, 5 (16, 40) וכעדתו ἡ ἐπισύστασις αὐτοῦ. — 18, 7 לכל דבר πάντα τροπον. — V. 8 לכל קדשי בני ישראל πάντων τῶν ἡγιασμένων μοι παρὰ τῶν υἱῶν Ισραήλ, umschrieben. Das. למשחה εἰς γέρας: besser als Levit. 7, 35. — 19, 3. 5 והוציא ושחט ושרף ἐξάξουσιν, σφάξουσιν, κατακαύσουσιν: man. vergl. oben S. 134. — 22, 16 אל נא תמנע ἀξιῶ σε μὴ ὀκνήσῃς, etwas amplificirt.

Der Vertent ist, wie schon aus Obigem zu ersehen, nicht ganz genau. Vergl. auch 3, 32 פקודת שומרי וכו'. 5, 18 ff. מי המרים ὕδωρ τοῦ ἐλεγμοῦ. (Der Vert. nahm es wie המורים. Die anderen Uebers. — οἱ λοιποί — haben πικροῦ). — 8, 4 עד ... עד καὶ ... καὶ, hingegen ב ... ב ἀπὸ ... ἕως. vergl. 8, 17. 18, 15. 31, 11. Vergl. auch Exod. 13, 2. — 10, 25 מאסף ἔσχατοι. — 11, 11 משא העם ὁρμὴν τοῦ λαοῦ, (der Alex. Cod. ὀργὴν!). — 11, 30 ויאסף ἀπῆλθε und 12, 15 האסף ἐκαθαρίσθη (dem Sinne nach an beiden Stellen gut). — 16, 1 ויקח קרח κ. ἐλάλησε. Vergl. Onkelos, der ebenfalls frei ואתפלג. — V. 28 כי לא מלבי ὅτι οὐκ απ' ἐμαυτοῦ. — 17, 28 (13) האם תמנו לגוע ἕως εἰς τέλος ἀποθάνωμεν. Vergl. auch die Version zu V. 27 גוענו וכו'; das. ist כלנו unübers., weil vielleicht schon in ἐξανηλώμεθα ff. begriffen. — 24, 1 כפעם בפעם κατὰ τὸ εἰωθὸς (sonst gewöhnlich ἅπαξ καὶ ἅπαξ. Vergl. Richter 16, 20. 20,

---

a) Aq. τοῦ μαστοῦ ἐλαίου: er nahm לשד von שד Brust! Doch wohl nicht derselbe mit Onkel., der richtig gibt דלישׁ במשחא! Befremdend ist, dass auch der vernünftige Sym. μαστοῦν εἰς λίπος übersetzt, und noch überdiess ἐκ μέλιτος!! Ob dieses vielleicht Theodotion's Uebersetzung? Theodotion stehet auf der untersten Stufe unter den drei Vertenten. Aq. mag entschuldigt werden durch sein Vorhaben der Worttreue; Sym. ist nicht ohne Geist: Theod. aber sehr armselig, nur selten verbessert er mit Glück die LXX, grösstentheils ist seine Emendation ein Irrthum. Vergl. 11, 25 ויאצל LXX παρείλατο, Theod. ἐπεσκίασεν! 23, 21 ותרועת LXX ἔνδοξα, Theod. σάλπιγξ!

30 u. a. m.). — V. 17 פאתי ἀρχηγούς (Sym. κλίματα) und וקרקר προνομεύσει. — 25, 4 והוקע παραδειγμάτισον: euphemistisch. — 31, 15 החיתים ἱνατί ἐζωγρήσατε; sehr besonnen, dem griech. Sprachgebrauche gemäss. — 36, 8 יורשת נחלה ἀγχιστεύουσα κληρονομ., und das. יירשו ἀγχιστεύσωσιν, wozu Drusius (*Fragm. Genes. 48, 16*): ἀγχιστεύειν *est relictam a proximo cognato uxorem aut hereditatem redimere jure propinquitatis.*

Man findet auch manchen erklärenden Zusatz. 4, 8 ושמר διεμβαλοῦσι δι αὐτῆς. — 6, 27 ואני κ. ἐγὼ κύριος. (Allerdings befremdend. Vielleicht war in dem hebr. Cod. des Vert. nach ואני irrthümlich noch ein י, welches der Vertent für das abgekürzte Tetragramm nahm. Vergl. Vorst. S. 215.) — 9, 2 ויעשו εἶπον κ. ποιείτωσαν. — V. 8 עמדו στῆτε αὐτοῦ. — V. 16 הענן יכסנו ἐκάλυπτεν αὐτὴν ἡμέραν. — 11, 14 כי כבד ממני ὅτι βαρύτερόν μοι ἐστὶ τὸ ῥῆμα τοῦτο (vergl. Exod. 18, 18). — 13, 20 (21) ἡμέραι ἔαρος. Vielleicht gehört hierher auch 13, 23 (24) ἐπ' αὐτοῦ (vergl. oben S. 171); auch dürften manche Stellen von Diaskeuasten ff. herrühren. — Zuweilen ist im Gegentheil manches Wort des hebr. T. ausgefallen. 13, 23 בשנים. 19, 4 באצבע. 22, 22 בדרך. 28, 6. 8 אשה und V. 8 הבוקר. 31, 30. 47 אחוז. V. 32 המלקוח. 32, 36 בית vor נמרה. 34, 11 ומחה. 35, 10 כי. Vielleicht auch hier Manches durch Abschreiber, Anderes durch Contraction. Hervorzuheben ist noch 21, 15 ואשד הנחלים אשר נטה κ. τοὺς χιμάῤῥους κατέστησε, wo אשד, das dem Begriffe nach einigermassen mit הנחלים verwandt ist, vielleicht in χιμάῤῥους zusammengezogen wurde, die Uebers. für אשר aber fehlt[b]).

Es finden sich auch viele Spuren von flüchtiger, ungenauer Auffassung. 1, 4 איש ἕκαστος hier unpassend. — 3, 6 הקרב λάβε. a. w. קח. — 5, 17 מים קדושים καθαρὸν. — 13, 19 הבמחנים אם במבצרים ἐν τειχήρεσιν ἢ ἐν ἀτειχίστοις. Es war wahrscheinlich traditionell, dass in den Worten des Textes die Bedeutung „nicht befestigt“ und „befestigt“ liege; der Vertent aber, mit der Sprache selbst unbekannt, gab die dem Inhalt entsprechende, den Worten aber gerade entgegengesetzte Bedeutung, (vergl. weiter §. 35 zu Deuteron. 29, 18). — 14, 31

b) Rosenmüller z. St. meint die LXX haben gelesen אֲשֶׁר, dann fehlt aber die Uebers. für נטה.

וידעו κ. κληρονομήσουσι. — 17, 11 (16, 46) העדה παρεμβολήν. u. a. m., unter denen zu bemerken 32, 19 כי באה ὅτι ἀπέχομεν.

Gänzlich verfehlt und von Unwissenheit des Vert. zeigend, sind Stellen wie 16, 13 'כי תשתרר וכו ὅτι κατάρχεις ἡμῶν; ἄρχων εἶ. — 18, 9 מקודש הקדשים τῶν ἁγιασμένων ἁγίων (Levit. 21, 22 und sonst τὰ ἅγια τῶν ἁγίων). — 21, 14 בסופה ἐφλόγισεν. Vergl. auch mehre S. 172. 173 angeführte Stellen. — 33, 6 באיתם εἰς Βουθάν und V. 7 מאיתם ἐκ Βουθάν!!! (vergl. §. 34 Anmerk. *m*). Hierher ist auch zu beziehen 33, 44. 45 vergl. S. 172. — Der Vert. missverstehet ferner nicht nur das ה locale (das auch von Anderen oft verkannt wird, Vorst. S. 197), sondern er weiss auch nicht das 'י *patronymicum* zu deuten, und wird es K. 26 stets mit zum Eigennamen genommen. So V. 6 החצרוני Ἀσρωνί, V. 12 הנמואלי Ναμουηλί, הימיני Ἰαμινί, יכיני Ιαχινί u. s. w. Noch mehr! In diesen Vers. gehet der Eigenname ohne das 'י *patronym.* voraus: 'לחצרון וכו; und der Vert. merkt dennoch nicht, dass das 'י hier eine besondere Bedeutung habe. Welche Sorglosigkeit, und wie gibt dieses Aufschluss über 33, 7. 8. 44. 45! —

An manchen Stellen wird aus Unbekanntschaft mit der eigentlichen Bedeutung aus dem Zusammenhange combinirt (dieses auch bei anderen Vertent. vergl. oben). So 6, 3 וכל משרת ענבים ὅσα κατεργάζεται ἐκ σταφυλῆς. — 11, 32 וישטחו שטוח ἔψυξαν ψυγμούς. — 14, 34 את תנואתי τὸν θυμὸν τῆς ὀργῆς μου. — 22, 30 ההסכן הסכנתי μὴ ὑπεροράσει ὑπεριδοῦσα. — 23. 3 וילך שפי ἐπορεύθη εὐθεῖαν. Vergl. das aram. שופי *Ketubot 20 a.* — 32, 17 חושים προφυλακήν.

An manchen Stellen gewahrt man auch ein Streben nach Künstelei. 4, 18 אל תכריתו את שבט משפחות הקהתי μὴ ὀλοθρεύσητε τῆς φυλῆς τὸν δῆμον τὸν Καάθ. Die Itala gibt dieses wieder: *Nolite disperdere a tribu sua plebem Caath.* Dem Vertenten mochte entweder die Beziehung שבט auf קהת, der doch nur eine Familie, aber nicht einen Stamm ausmachte, auffallend sein, oder er fand überhaupt die Construct. שבט משפחות befremdend; er übersetzte daher, als wäre משבט: „rottet nicht aus dem Stamme aus die Familie Kaath [c]). — 11, 8 והיה טעמו

---

c) *Flamin. Nobil. ad vers.* erklärt: *exterminare de tribu videtur idem significare, ac facere ut non sit tribus.* Aber auch da gekünstelt

כטעם κ. ἦν ἡ ἡδονὴ αὐτοῦ ὡσεὶ γεῦμα: vielleicht um denselben Ausdruck nicht hintereinander zu wiederholen, aber wie schlecht ist dieses ἡδονή! — 35, 31 ולא תקחו כופר לנפש רוצח οὐ λήψεσθε λύτρα περὶ ψυχῆς παρὰ τοῦ φονεύσαντος.

Der Vertent scheint auch zuweilen seine Uebertragung aus dem Leben genommen zu haben. 15, 38 ff. ist ציצית κράσπεδα: ein Ausdruck, der wohl eher dem dortigen כנפי entsprechen würde [d]). Allein aus Onkelos, der ebenfalls hier durchgehends כרוספדין für ציצית gibt (und auch Deuteron. 22, 21 גדילים = כרוספדין) ist zu ersehen, dass in früherer Zeit כרוספדין der vulgäre Ausdruck für das Gebot der ציצית war: weil nämlich ציצית an dem κράσπεδον (כנף Saum) angeheftet wurde, so wurde, wie solches häufig im Munde des gemeinen Mannes geschieht, die Stelle, wo dieses Gebot seine Anwendung findet, als Benennung für das Gebot selbst gebraucht [e]). — 10, 2 מקשה תעשה אותם (nämlich auf das vorhergehende חצוצרות) ἐλατὰς ποιήσεις αὐτάς. Da 8, 4 מקשה στερεὰ ist, so scheint dieses ἐλατὰς aus der Autopsie des Vertent. abgeholt. Der Gebrauch der חצוצרה war nämlich nicht nur in, sondern auch ausserhalb des Tempels nicht selten (vgl. *Rosch Haschana 26. Taanit 17*); die חצוצרה

---

d) ציצית ist nicht „Saum" (wie Luther übersetzt), sondern Quaste, was über den Rand hervorragt; daher auch ציצית „Locke". Ezech. 8, 3.

e) Bemerkenswerth ist, dass Onkelos das Wort טוטפות (Exod. 13, 16. Deuteron. 6, 8. 11, 18) mit תפילין, dem hierfür im Leben gebräuchlichen Ausdruck, wiedergibt, für ציצית aber כרוספדין, obschon Mischna und Beraita nur den Ausdruck ציצית kennen und dieses Gebot nur unter diesem Namen in der mischnischen Periode bekannt war. Auch Jonathan und Targ. jeruschalmi geben allenthalben ציצין, ציציתא. Vergl. auch den Syrer Num. 15, 38 ציציתא, welches ein Anzeichen ist, dass der Pentateuch. Syrer ein Jude war und er daher sich der Ausdrucksweise seiner Glaubensgenossen bediente. Vgl. Vorst. S. 183. (Matth. 5, 20 κράσπεδον gibt die syr. Uebers. durch קרנא, 23, 5 תכלתא) — Dieses כרוספדין des Onkelos weiset auf eine vormischnische Zeit, wo obiges Gebot unter diesem Namen benannt wurde und noch nicht von dem später mehr gebräuchlichen ציצית verdrängt war; und nach der griechischen Benennung zu schliessen, weiset sie nicht auf die Perser-, sondern auf die Syrerperiode (vgl. Frankel Gerichtl. Beweis S. 68 Anmerk.) hin. Wenn hingegen der Ausdruck תפילין schon in ältester Zeit gebräuchlich war, so ist hieraus zu schliessen, dass תפילין der Zeit nach eher zum allgemeinen religiösen Gebrauche geworden war, als ציצית, dessen Ausübung auch nach der Halacha vielfach bedingt ist. Vergl. *Menachot 43.* Vgl. jedoch auch *Schabbat 130.* — ציצית war bei den Essäern in grossem Ansehen. Vergl. *Menachot 40.*

aber „gestreckt, schlank", im Gegensatz von „gebogen" (vergl. *Schabbat 35)*, und in diesem Sinne ist hier ἐλατ. angewendet*f*).

Auch die Umwandlung des Activ in Passiv und umgekehrt findet sich häufig in Numer. 7, 84 המשח. 9, 15 הקים. 10, 17 והורד. 11, 3. 12, 5 ויקרא. 15, 34 פורש. 19, 2 עלה und V. 5 ישרוף u. a. m. Ferner das Fragende ins Categorische ff. (14, 3. 32, 8). Inversion (22, 34. 30, 4. 9. 32, 16. 33, 4).

Andere Stichen- und Versabtheilung wurde schon oben bemerkt. Hier ist noch anzuführen 21, 14 יאמר בספר מלחמות ה' λέγεται ἐν βιβλίῳ, πόλεμος τοῦ κυρ.(!!) Das. V. 18 באר zum vorig. Vers genommen (vielleicht corrumpirt). Vergl. auch 6, 11. 12, zwei Verse vom Vertenten unnöthigerweise zusammengezogen.

§. 32.

Auch dieser Vertent zeigt auf vielen Seiten Sorgfalt Anthropomorphien zu vermeiden, und eine der Würde der Gottheit decente Sprache zu beobachten. So ist על פי ה' διὰ φωνῆς κυρ. (3, 16. 39 ff.) προςτάγματος κυρ. (9, 18. 20): hingegen על פי אהרן (4, 27) διὰ στόμα 'Ααρ. Zwar ist 12, 8 פה אל פה στόμα κατὰ στόμα; aber da der ganze Zusammenhang darauf hinweiset, dass dieses פה אל פה nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen sei, so konnte der Vert. hier unbedenklich die Anthropomorphie geben (vergl. Vorst. S. 176 ff,). — 5, 3 שוכן καταγίνομαι. — 11, 1. 18 באזני ה' ἔναντι. Vergl. S. 168. — 11, 1 אש ה' πῦρ παρὰ κυρ. (Onkelos מן קדם ה'). — V. 20 מאסתם את ה' ἠπειθήσατε κυρίῳ. — V. 23 היד ה' תקצר μὴ χεὶρ κυρ. οὐκ ἐξαρκέσει; (Onkelos schiebt V. 20 מימרא ein, und V. 23 המימרא דה' יתעכב). — 12, 8 ותמונת ה' κ. τὴν δόξαν κυρ. Onkelos ודמות יקרא דה'. — 14, 16 וישחטם κατέστρωσεν αὐτούς. Der eigentliche Ausdruck ἔσφαξε schien minder decent, daher gab der Vertent mildernd wie שטח. Vergl. Job. 12, 23. — 15, 30 את ה' הוא מגדף τὸν θεὸν οὗτος παροξυνεῖ. — 17, 19 (4) אועד γνωσθήσομαι, wie gewöhnlich in Exodus und Leviticus. — 21, 5 וידבר העם

---

f) Auch an anderen Stellen gebrauchen die LXX ἐλατ. in diesem Sinne. Vergl. Genes. 21, 15 שיחים. Ezech. 31, 8 ערמון. An allen diesen Stellen ist ἐλάτη der „schlanke" Baum, und nicht als eine besondere Art, wie etwa *abies* (wie *Schleussner h. v.* meint), zu nehmen.

ובמשה באל׳ κατελάλει ὁ λαὸς πρὸς τ. ϑεὸν κ. κατὰ Μώυσῆ. Der Vert. scheint aus Decenz den verschiedenen Ausdruck gewählt zu haben: um nämlich Sterbliche nicht neben die Gottheit zu stellen. Dieses Streben zeigt auch Onkelos: ואיתרעם עמא במימרא דה׳ ועם משה נצו. Vergl. auch Onkel. Exod. 14, 31. (Doch bleibt sich der Vert. nicht treu und gibt Vers 7 כי דברנו בה׳ ובך ὅτι κατελαλήσαμεν κατὰ κυρ. κ. κατὰ σοῦ). — 24, 4. 16 מחזה שדי יחזה ὅρασιν ϑεοῦ εἶδεν ἐν ὕπνῳ; die beiden letzten Worte sind mit Bezug auf 22, 20 zugesetzt, vielleicht jedoch von einem Spätern. — Daselbst וידע דעת עליון ἐπιστάμενος ἐπιστήμην παρὰ ὑψίστου. Onkelos מן קדם. — 31, 16 למעל מעל בה׳ ὑπεριδεῖν τὸ ῥῆμα κυρίου.

Durch dieses Streben nach Decenz ff. wird auch Aufschluss über die vielfach besprochene Stelle 23, 19 לא איש אל ויכזב οὐχ ὡς ἄνϑρωπος ὁ ϑεὸς διαρτηϑῆναι. (So die richtige Leseart. Vergl. Judith 8, 16 οὐδ' ὡς ἄνϑρωπος διαιτηϑῆναι d. i. διαρτηϑῆναι. Vgl. *L. Bos animadvers.* und oben §. 30 Anmerk. *a*). Dieses διαρτ. ist nach seiner eigentlichen Bedeutung *in suspenso esse* (vergl. das *Schol.* bei *Flam. Nobil.* διαρτηϑῆνα. τοῦτ' ἔστι σαλευϑῆναι. Suidas *h. v.* führt unrichtig an, es sei ἀντὶ τοῦ ἐξαπατῆσαι). Der Vertent wollte ψεῦσαι auch negativerweise nicht in Verbindung mit Gott bringen; ein Verfahren, welches hier auch bei Onkelos bemerkbar: לא כמילי בני אנשא מימר אלהא בני אנשא אמרין ומכדבין. Aus ähnlicher Ursache ist in diesem V. ובן אדם ויתנחם οὐδ' ὡς υἱὸς ἀνϑρώπου ἀπειληϑῆναι: der Ausdruck μετανοέω sollte in gar keine Beziehung zu der Gottheit gebracht werden. Vergl. auch Onkelos.

Von midraschischem Elemente sind in diesem Buche nur geringe Spuren. Ueber 32, 12 הקנזי ὁ διακεχωρισμένος. Vgl. Vorst. S. 188.

Um so prägnanter tritt hier das messsianische Moment hervor. Es wurde schon oben (§. 10) bemerkt, dass die durch die früheren Propheten angeregte Idee eines beglückenden Herrschers vor und in der Maccabäerepoche wenig im Volke vorgeherrscht; hingegen mochte in Alexandrien, wo die Lage der Juden schon früh unbehaglich war, die Messiasidee zeitig aufgetaucht sein. Die Version von Numer. gibt hierzu reichliche Belege. 24, 7 יזל מים מדליו וזרעו במים רבים ἐξελεύσεται ἄνϑρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ, καὶ κυριεύσει ἐϑνῶν πολλῶν; und Vers 17 das. דרך כוכב מיעקב וקם שבט

מישראל ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ, ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραήλ. vergl. auch das. ומחץ פאתי מואב κ. θραύσει τοὺς ἀρχηγοὺς Μωάβ, und וקרקר כל בני שת κ. προνομεύσει πάντας ὑιοὺς Σήθ. In diesen beiden Versen ist also in der griech. Uebers. vollständig die Verheissung auf einen einst aufstehenden mächtigen Herrscher (Messias) ausgedrückt: und auch Onkelos hat diese Verse in solchem Sinne aufgefasst [a]).

Und so wird auch erklärlich die Variante 24, 7 וירם מאגג מלכו ὑψωθήσεται ἢ (ἡ ist Unsinn) Γὼγ βασιλεία (das αὐτοῦ zu Ende des Verses, vergl. das., ist auch hierher zu beziehen). Die paläst. Hagada bringt die Ezechiel 38, 39 dunkle Verkündigung über Gog in Verbindung mit dem Messias: am Ende der Tage wird ein die Welt erschütternder Krieg durch Gog entstehen; dieser Kampf wird gleischsam ein Läuterungsprocess sein; es wird viel Unglück sich über die Welt verbreiten und die Minderfrommen werden in dem Kampfe nicht bestehen, aber er wird mit der Besiegung Gogs und der Ankunft (dem Triumphe) des Messias enden [b]). Da nun V. 7 von dem Vert. auf den Messias bezogen wurde, so ist die (von ihm oder einem Leser ausgegangene) Abirrung von אגג auf גג leicht begreiflich, da אגג hier unverständlich war, גג aber (Γώγ) die Messiasweissagung ergänzte [c]).

---

a) Darum ist auch in diesem Verse אשורנו μακαρίζω, obschon 23, 9 אשורנו richtig προσνοήσω. Die Uebers der Sprüche Bileam's ist überhaupt etwas freier und schwunghaft gehalten. Vergl. 24, 6 כנחלים נטיו כגנות עלי נהר ὡσεὶ νάπαι σκιάζουσαι, κ. ὡσεὶ παράδεισοι ἐπὶ ποταμῷ. 23, 21 ותרועת מלך τὰ ἔνδοξα ἀρχόντων.

b) Man könnte verleitet werden, diese Idee als zoroastrisch anzusehen, da die Zendavesta ebenfalls einen Kampf des Ormuzd und Ahriman und den Sieg Ormuzd' zu Ende dieser Weltperiode in Aussicht stellt; aber schon die Propheten sprechen von Kämpfen, Läuterungen — vergl. Zachar. K. 13. 14 —, die der Erlösung vorangehen werden.

c) Die Idee des der Messiaszeit vorangehenden Kampfes mit Gog scheint in Palästina sich erst im dritten oder vierten Jahrhundert nach gew. Zeitrechnung ausgebildet zu haben. (Der älteste Autor, der dessen erwähnt, ist בר קפרא *Schabbat 118*; Mischna und Beraita wissen noch nichts hiervon. Vergl. auch *Synhedrin 17*, ferner *Sota 9, 15*, wo nur die dem Messias unmittelbar vorangehende Zeit als eine sehr trübselige geschildert wird. Die Authenticität der letztern Stelle wird übrigens bezweifelt.) Sie war also in Alexandrien um viele Jahrhunderte eher als in Palästina bekannt, welches ebenfalls dafür sprechen würde, dass diese Idee nicht aus dem Parsismus (vor. Anm.) herüberkam.

Auch der Zusatz 24, 23 καὶ ἰδὼν τὸν Ωγ (lies Γὼγ, vgl. oben S. 172) erhält hierdurch Erklärung. V. 23 ff. machen den Schluss dieses Spruches (von V. 17 an), der überhaupt als eine Weissagung auf die späte Zukunft — die Zeit der Erlösung, des Messias — betrachtet wurde, und V. 23 ff. enthält die Verkündigung des Unterganges der mächtigsten Reiche. Vergl. die Targumim und Raschi. Da nun, wie zu V. 7 bemerkt wurde, der Kampf mit Gog den Wendepunkt, das grosse Ereigniss am Ende der Tage, die Scheidelinie zwischen der bisherigen Nacht und dem einstigen Lichte bildet, so wurde vor V. 23, als Eingang zu der folgenden Prophezeihung das καὶ ἰδὼν τὸν Γὼγ vorgesetzt. Dieser Zusatz (auf welchen jedoch, weil ungewiss, aus welcher Zeit, ein entscheidendes Gewicht nicht gelegt werden kann) verbreitet einiges Licht über Gog, welchen Herrscher nämlich (oder Herrschaft) man hierunter verstand, und woran sich die Hoffnungen der damaligen Juden zu Alexandrien knüpften. Vers 24 וצים מיד כתים ist übersetzt: καὶ ἐξελεύσεται ἐκ χειρῶν Κιττιαίων. Κιτιαῖοι sind bei den jüd. Schriftstellern jener Zeit die Griechen, Χεττεὶμ Griechenland. Vergl. 1 Macc. 1, 1 ὃς (*scil.* Ἀλέξανδρος) ἐξῆλθεν ἐκ τῆς γῆς Χεττεὶμ, und 8, 5 καὶ τὸν Φίλιππον καὶ τὸν Περσέα Κιτιέων βασιλέα. Die griechisch-macedonische Macht hatte sich durch Alexander welterschütternd über Asien und Afrika ausgebreitet: man sah sie daher als das letzte grosse Volk — כתים — an, das Bileam am Schlusse seiner Weissagungen benannt hatte [d]). κ. ἐξελεύσεται beziehet sich nun wahrscheinlich auf den macedonischen Alexander, und ist er in den

---

d) In späterer Zeit, als die Römer das weltbeherrschende Volk waren, verstand man, ebenfalls nach solcher Auffassung, unter כתים Rom, Italien. So gibt Jonathan Ezechiel 27, 6 כתים = איטליא. In den Editionen ist zwar אפוליא, vergl. jedoch Aruch *v.* איטלקי, der איטליא liest. Derselbe citirt auch zu unserem Verse aus dem Targ. jerusch. איטליא דהיא רומי, welches jedoch unsere Editionen weder im Targ. jerusch. noch Jonathan haben. (In letzterem findet sich jedoch hier das Wort איטליא.) Auch zu Genes. 10, 4 führt Aruch an תרגם ירושלמי איטליא, welches aber in unseren Editionen ausgefallen, und es fehlt daselbst bei genauerem Eingehen ein Wort im Targ. jerusch. — Auch die späteren nichtjüdisch. Schriftsteller nehmen כתים für Römer. So *Euseb. Onomast.* Κιττιοί, ἐξ οὗ Λατῖνοι κ. Ῥωμαῖοι. Vulgata Daniel 11, 30. *Romani* und hier (Numer.) *Italia*. Vergl. auch Rosenmüller Alterthumskunde. Th. 3. S. 378. — Josephus als Geschichtschreiber verstehet unter כתים Cypern. *Antiqu. L. 1. c. 6. p. 1.*

ihm folgenden Dynastien unter Gog repräsentirt. Darum auch das. וגם הוא עדי אובד ὁμοϑυμαδὸν ἀπολοῦνται, allesammt, hier vielleicht zumeist die syrischen und egyptischen Reiche verstanden: der Untergang der griechisch. Herrschaft ist die Spitze dieser Weissagungen; von da an beginnt eine neue Epoche, die Gottesherrschaft, die Zeit der Erlösung, der Befreiung.. Vergl. Daniel 7, 19 ff. 8, 5 fl.[e]).

§. 33.

Unechte Bestandtheile dieses Buches durch Glossatoren, Diaskeuasten und Abschreiber:

Glosseme: 4, 14 ואת המזרקות κ. τὸν καλυπτῆρα. Dieses κ. τ. καλυπτ. findet sich schon Vers 13, auch ist es dem המזרק' durchaus nicht entsprechend. Wahrscheinlich ein späterer Zusatz, um, da in diesem Verse ein Wort des Textes unübersetzt ist (der Text hat vier Arten der Geräthschaften, die Version nur drei), durch καλυπτῆρα auszuhelfen. Exod. 27, 3 ist nicht glossirt. Vergl. oben S. 97[a]). — 6, 7 על ראשו ἐπ' αὐτῷ ἐπὶ κεφαλῆς αὐτοῦ: wahrscheinlich ἐπὶ κεφ. αὐτ. Glossem; ἐπ' αὐτῷ zeigt, dass der unsprüngliche Vert. nur kurz nach der Bedeutung übersetzte; ein Späterer wollte treuer den Text wiedergeben. — 8, 2. 3 אל מול ἐκ μέρους κατά. אל מול ist gewöhnlich κατὰ. Vergl. Exod. 26, 9. Levit. 8, 9: ein Glossator gab ἐκ μέρ. — 11, 18 ונתן ה' לכם בשר ואכלתם κ. δώσει κυρ. ὑμῖν φαγεῖν κρέα κ. φάγεσϑε κρέα. κ. φαγ. κρ. Glossem, sich genauer dem Text anschliessend. — 12, 12 כמות ὡσεὶ ἴσον ϑανάτῳ, ὡσεὶ ἔκτρωμα. Hier ist ein zweifaches Glossem: ὡσεὶ ἴσον für das comparative כ, und ϑανάτῳ (durch ἴσον) und ἔκτρωμα als Uebersetzung für מת (ἔκτρωμα „Fehlgeburt", hier sehr passend). Der Vertent gab wahrscheinlich ὡσεὶ ἔκτρωμα, die spätere Glosse ἴσον ϑανάτῳ wurde zwischen ὡσεὶ und ἔκτρωμα hineingedrängt, und dieses dann nochmals wiederholt. —

---

e) Ueber historische Zeitbeziehung bei den LXX vergl. zumeist das oben S. 98 aus Jes. 9, 11 angeführte ארם מקדם וכו' Συρίαν ἀφ' ἡλίου κ. τ. λ.

a) Vielleicht hatte der Vertent hier einen anderen — ausser dem S. 97 erwähnten — ψυκτὴρ מסכתר im Sinne, dessen man sich im Tempel bediente, um die Asche vom Altare herabzuziehen, ihn über die am Sabbat vom Altare herabgefallenen Kohlen zu decken u. s. w. Vergl. *Tamid 5, 5.*

13, 28 (29) בצורות ὀχυραί τετειχισμέναι. — Vers 31 (32) לא נוכל לעלות οὐκ ἀναβαίνομεν, ὅτι οὐ μὴ δυνώμεθα ἀναβῆναι: ein Leser verbesserte, dem hebr. Texte gemäss, das frühere kurze οὐκ ἀναβαίν. und gab οὐ μὴ ff.; die Glosse kam in den Text, und ein Diaskeuast, dem der Satz unverständlich schien, setzte ὅτι zu. — 14, 21 חי אני ζῶ ἐγὼ κ. ζῶν τὸ ὄνομά μου. Dieses ζῶν ff. ist eine durch Rücksicht auf relig. Decēnz veranlasste spätere Uebersetzung; sie kam in den Text und ein Diaskeuast setzte καὶ zu. — V. 40 הננו ἰδοὺ οἵδε. Vergl. Vorst. S. 163 über הנה. — 15, 19 תרומה ἀφαίρεμα ἀφόρισμα: Eines Glossem und da die folg. Verse ἀφαίρεμα haben, so erkennt man, dass ἀφόρισμα glossirt sei [b]). — 17, 2 vergl. Vorst. S. 73. — 21, 8 והיה כל הנשוך κ. ἔσται ἐὰν δάκῃ ὄφις ἄνθρωπον πᾶς ὁ δεδηγμένος. — 25, 15 ἄρχοντος ἔθνους Ὀμμώθ. Ein Leser hielt אמות für einen Eigennamen. — 27, 14 להקדישני ἁγιάσαι με, οὐχ ἡγιάσατέ με. — V. 19 וצויתה אותו לעיניהם κ. ἐντελῇ αὐτῷ ἔναντι πάσης συναγωγῆς, καὶ ἐντελῇ περὶ αὐτῷ ἔναντι αὐτῶν. Die andere Uebersetz. genauer in לעיניהם, ungenauer jedoch in אותו. — 28, 23 מלבד עולת הבוקר πλὴν τῆς ὁλοκαυτώσεως τῆς διαπαντὸς τῆς πρωϊνῆς. Dieses τ. διαπ. ist am unrechten Orte: es gehört zu dem folg. תמיד, für welches ein Leser ἐνδελεχισμοῦ am Rande gegeben hatte; die Glosse kam in den Text, und da sie nun doppelt war, versetzte ein Diaskeuast das διαπ. hinauf (vergl. Exod. 30, 8 und oben S. 103). — 31, 3 „ἔναντι κυρίου ..... ἀποδοῦναι ἐκδίκησιν παρὰ τοῦ κυρίου“ gehört ἔναντι κυρ. und παρὰ τ. κυρ. zu נקמת ה׳: ein Vertent gab ἀποδοῦναι ἐκδικ. ἔναντι κυρ., der andere ἀποδ. ἐκδικ. παρ. τ. κυρ., das Bestreben war hier wie dort die decente Sprachweise beim höchsten Wesen (nicht „Rache Gottes“, sondern „vor Gott); beides kam in den Text und ἔναν. κυρ. diaskeuastisch hinauf [c]). — V. 16 vergl. Vorst. S. 72. — 32, 23 ודעו חטאתכם אשר תמצא אתכם κ. γνώσεσθε τὴν ἁμαρτίαν ὑμῶν, ὅταν ὑμᾶς καταλάβῃ τὰ κακά.

---

b) 15, 26 ולגר...... לכל κατὰ πᾶσαν ...... κ. τῷ. Diese verschiedenartige Uebersetzung des ל in demselben Verse, und das erstere so sehr verfehlt, zeigt auf zwei Vertenten (§. 30), deren einer vielleicht verbesserte, oder es ist hier etwas verschrieben.

c) ויהיו (in obigem V.) nach לצבא ist, als schon in diesem verstanden (da der Vert. לצבוא [Verbum] las), nicht übersetzt. Oder sollte der Vert. vielleicht gelesen haben לצבא ה׳? Dann wäre freilich hier kein Glossem.

Dieses τὰ κακά ist eine andere Uebers. für חטאתכם: hier, wo letzteres die Bedeutung „Strafe" hat (vergl. die Exegeten), sehr gut; diaskeuastisch wurde es zu Ende gesetzt und ἥ (אשר) in ὅταν umgearbeitet. Vgl. über derartige Corruptionen Vorst. §. 14 ff. — 32, 27 חלוץ צבא ἐνωπλισμένοι καὶ ἐντεταγμένοι. — 35, 21 מות יומת המכה רוצח הוא θανάτῳ θανατούσθω ὁ πατάξας φονευτής ἐστι, θανάτῳ θανατούσθω ὁ φονεύων.

Diaskeuasten: 1, 2 (כל זכר לגלגלותם) wurde πᾶς ἄρσην nach κατ. κεφαλ. αὐτ. diaskeuastisch versetzt und zu V. 3 gezogen. Dass diese Versetzung aus späterer Zeit sei, beweist V. 18, wo nach V. 2 parallelisirt ist und dieser letztere Diaskeuast offenbar noch V. 2 nach der Reihenfolge des masor. Text. vor sich hatte. Dieses gewährt einen tiefen Einblick in das Werk der Verbesserer. — 1, 53 ἐναντίοι a. w. מנגד parallelisirt nach 2, 2. — 2, 7. 14. 20 κ. οἱ παρεμβ. ἐχομ. αὐτ. a. w. והחונים עליו nach Vers 5. 12 ff. Zu bemerken ist noch, dass es bald παρεμβ. ἐχομ. αὐτ. φυλῆς, bald φυλή heisst. — 3, 12 והיו לי הלוים λύτρα αὐτῶν ἔσονται κ. ἔσονται ἐμοὶ οἱ Λευῖται scheint λυτ. ff. erklärend das folgende κ. ἔσοντ. ἐμοι ff. — Vers 16 a. w. אהרן nach 1, 3. 17. — 5, 9 κυρίῳ nach V. 8. — V. 17 ζῶν a. w. מים חיים nach 19, 17. Levit. 14, 5. — 7, 88 unsinnig parallelisirt nach Exod. 28, 41. — 8, 15 ἔναν. τ. κυρ. nach V. 13. (In diesem Verse ist תנופה ausgefallen). — 9, 10 a. w. לנפש אדם nach V. 6. — V. 14 a. w. גר בארצכם nach Levit. 19, 33. — 10, 6 ist amplificirt, und auch das Zeichen zum Aufbruche der westlichen und nördlichen Lager wiederholt. — V. 34 ist versetzt. S. Vorst. S. 84. — 13, 2 (3) a. w. לאחוזה nach 32, 22 und sonst. Ferner a. w. לשבט nach 1. 4 ff. — 13, 23 καὶ κατεσκέψαντο αὐτὴν a. w. וירגלו אותה nach Deut. 1, 24. — 14, 18 nach Exod. 34, 6. — V. 23 (und 32, 11) nach Deuteron. 1, 39. Die Ueberarbeitung ist kennbar an dem νεώτερος ἄπειρος; die hebr. Sprache hat keinen dem ἄπειρος entsprechenden Ausdruck. — 15, 5 nach Vers 7 ff.; doch ist ποιήσεις τοσοῦτο auffallend. — 16, 30 nach V. 32. — 17, 18 (3) wurde der Vers von Diaskeuasten und Abschreibern missverstanden und hierdurch δώσουσι zu Ende zugesetzt. Der Schlusspunkt nach μία ist falsch (vielleicht fand ihn schon der Diaskeuast und wurde hierdurch zu seinem Irrthume verleitet), μία ist mit κατὰ ff. zu verbinden. — 18, 10 ist σὺ κ. οἱ υἱοί σου ein lächerlicher Zusatz. — 19, 3 a. w. במקום טהור nach V. 9.

— V. 19 ומהר בערב κ. ἀκάθαρτος ἔσται ἕως ἑσπέρας (a. w. וטמא עד הערב) nach V. 7. 8. 10. — 20, 8 der Plural λαλήσατε, weil vorher σὺ κ. Ἀαρών. — 20, 25 a. w. לעיני כל העדה nach V. 27. — 21, 2 a. w. אותו (אותם) nach V. 3. — 21, 21 a. w. דברי שלום nach Deuteron. 2, 26. — V. 22 nach Deuter. 2, 27. — 21, 31 בארץ האמרי ἐν πάσαις ταῖς πόλεσι nach V. 25. — 22, 18 ἐν τῇ διανοίᾳ μου nach 24, 13 מלבי. Dieses scheint zwei Uebers. gehabt zu haben: παρ' ἐμαυτοῦ und ἐν τῇ διανοίᾳ (besser ἐκ τῆς διανοίας) μου, und es kam die zweite Uebers. hierher. — 24, 14 לעמי εἰς τὸν τόπον nach V. 11. 25. — 26, 33 κ. ταῦτα nach 27, 1. — 27, 12. 13 nach Deuteron. 32, 49. 50. — 30, 9 nach V. 6. — 32, 30 nach V. 29. — 33, 36 ist ein Zusatz κ. ἀπῆραν ἐκ τῆς ἐρήμου Σὶν καὶ παρενέβαλον εἰς τὴν ἔρημον Φαράν. Dieser Zusatz, von einem Verbesserer (der etwa das קדש, von welchem aus die Kundschafter gesandt wurden — קדש ברנע, vergl. Deuteron. 1, 19. 46 — im Sinne hatte) oder vom Vertenten selbst ausgegangen, ist jedenfalls unsinnig: da die Kinder Israel zuerst in die Wüste kamen und dann in Zin waren. Vergl. 12, 16. 20, 1. — 36, 13 a. w. והחקים nach Levit. 26, 46. — Manche dieser Stellen (die noch sehr zu vermehren sind) mögen vom Vertenten selbst herrühren: so 5, 17. 22, 18. 24, 18.

Durch Abschreiber: 3, 40 λάβετε und V. 41 καὶ λήψῃ. — Das. V. 46 οἱ πλεοναζόντες für τῶν πλεοναζόντων, wie V. 48. — 4, 26 fehlt durch ὁμοιοτ. ואת מסך bis החצר; ferner ist ausgefallen ועל המזבח סביב. Auch V. 31. 32 ungemeine Confusion. — 5, 20 ἢ μεμίανσει, soll vielleicht sein εἰ (die Codd. verwechseln mitunter εἰ und ἢ nach dem Itacismus. Vgl. Vorst. S. 116). Sollte jedoch dieses ἢ dem Vertenten angehören (wie zuweilen das copulative ו' übersetzt wird. Vorst. S. 162), so würde er hier keinen geringen Verstoss begangen haben. — 6, 3—6 die Verse falsch abgetheilt. — V. 9. ἐξάπινα, παραχρῆμα μιανθήσεται muss das Komma sein nach παραχρῆμα. Vergl. folg. §. — V. 13 προσίει αὐτὸς muss sein αὐτὸν. — 7, 85 ist einmal σίκολι zuviel, und V. 86 ist die Uebersetzung für עשרה וכו' ausgefallen. — 8, 19 ist ausgefallen πληγή, und für προςεγγίζων muss sein προςεγγίζουσι. — V. 26 unsinnig und muss sein τὸν ἄδελφον (eigentl. τοὺς αδέλφους) oder σὺν τῷ (τοῖς) ἀδέλφῳ (ἀδέλφοις). Vergl. folg. §. — 9, 4 fehlt durch ὁμοιοτέλευτον ויעשו את הפסח. — V. 6 ist fehlerhaft παρεγένοντο (die ge-

wöhnliche Uebersetzung für ויבאו) und hierdurch οἱ zugesetzt. Ursprünglich war wohl ἐγένοντο ἄνδρες. — V. 10. und 11. durch Abschreiber falsch zusammengezogen. — V. 21 fiel durch ἡμέραν das vorhergehende ἣ aus. — V. 22. 23 fehlt Manches. — 10, 3 ist, wie man aus V. 4 ff. ersiehet, σαλπιεῖς verschrieben für σαλπίσουσι. — V. 12 ממדבר ἐν für ἐκ. — V. 35 fehlt מפניך ἀπὸ σοῦ (vergl. Exod. 4, 3); vielleicht durch das σε ausgefallen. ὁμοιοτ. — 11, 3 fiel durch παρὰ das vorhergehende πῦρ aus. — 12, 11 καθ᾽ ὅτι für καὶ ὅτι. — 13, 4–11 die Eigennamen wie gewöhnlich verschrieben. V. 34 fiel durch ὁμοιοτ. aus בני ענק מן הנפילים; ferner muss sein καὶ ἦμεν ἐνώπιον αὐτῶν. — 14, 36 κατ᾽ αὐτῆς muss sein κατ᾽ αὐτόν. — 15, 14 ist ein grober Verstoss zu Ende des Verses: ἡ συναγωγὴ κυρίῳ. Dieses ἡ συναγ. gehört zu V. 15 הקהל (ἡ Vocativ vergl. Vorst. S. 137); ein unvernünftiger Abschreiber missverstand diesen Vocativ und zog ἡ συναγ. zu V. 14, wodurch dann das κυρίῳ hinzukam. — V. 20. 21 falsch abgesetzt, und hierdurch V. 21 καὶ zuviel, (vergl. Vorst. S. 68 über καὶ). Auch scheint ἀπὸ am Anfange des V. ausgefallen. — V. 25 muss sein κ. τὸ περὶ τῆς ἁμαρτίας. Vergl. oben §. 26 über חטאת. — 16, 9 σκηνῆς muss sein συναγωγῆς. — V. 13 εἰς γῆν muss sein ἐκ γῆς. — V. 14 statt des Colon nach ἀμπελῶνας muss sein Semicolon (Fragezeichen), ebenso nach ἐξέκοψας. — V. 30 s. folg. §. — 17, 2 (16, 37) λέγε und das vorherg. λέγων (V. 1) ausgefallen, und hierdurch wurde dieser und der folg. V. verschrieben. — 17, 19. (4) ἐν οἷς für ἐν ᾗ. Vergl. auch Exod. 29, 42. — V. 23. 26. (8. 11) καὶ Ἀαρὼν nach dem gewöhnlichen M. κ. A. — 18, 5 fehlt ἔτι (עוד) durch das vorhergehende ἔσται. — V. 9. 12. 16. 19. 24. 28 Manches verschrieben. — 19, 6 κ. ἐμβαλοῦσιν für ἐμβαλεῖ, vergl. §. 32. — 21, 11 ἐν Ἀχαλγαΐ. Ursprünglich war hier Γαΐ, vergl. 33, 44. Dieses Ἀχὰλ kam wahrscheinlich herein durch V. 12 בנחל, für welches ein Leser an den Rand geschrieben haben mochte, ἐν Ναχαλ: das N wurde durch das vorhergehende ἐν (Uncialbuchstaben) absorbirt, woraus ἐν Αχαλ, was mit dem Γαι zusammenfloss. — V. 20 גיא Ιανήν!!! (Der Alex. Cod. hat νάπην.) V. 24 עז Ἰαζὴρ nach V. 32 verschrieben. (Aber auch der Vert. selbst scheint die Bedeutung von עז nicht gewusst zu haben und hatte gegeben Αζ). — 22, 6. 11 die Personenzahl und sonst Manches falsch. — 23, 13 οὐκ unrichtig; vielleicht durch das vorherg. οὐ. — 25,

6 πρὸς vor τ. Μαδιαν. widersinnig; dieses πρὸς soll sein vor τὸν ἄδελφον (eigentlich τοὺς ἀδελφους, vergl. folgenden §.). — 26, 39 Manches durch ὁμοιοτ. ausgefallen. — 32, 14 σύντριμμα: mehre Codd. (vergl. bei Holmes) lesen σύστρεμμα. — V. 15 προςϑεῖναι muss sein προςϑήσει. — V. 27 כאשר אדני דובר ὃν τρόπον ὁ κυρίος λέγει. Diese Leseart ist kaum zu rechtfertigen. Las der Vert. אֲדֹנָי, so ist der Artikel falsch, da κυριος auf das höchste Wesen im Nominativ nie den Artikel hat; und las er אֲדֹנִי, so musste sein ὁ κυρ. ἡμῶν., vergl. V. 25. 36, 2. — Dieses auch hinsichtlich V. 31, wo zweifelhaft ist, ob der Vert. אדני statt ה׳ des masor. T. las, oder vielleicht durch die nicht unähnliche Aussprache beirrt wurde. — 32, 34 ff., 33, 29. 34 viele Ortsnamen, wie gewöhnlich, verschrieben. Einigen Fingerzeig über das Verfahren der Abschreiber gibt 34, 11 משפם הרבלה ἀπὸ Σεπφαμὰρ Βηλά, wo offenbar das αρ des folg. Wortes ’Αρηβλα zum vorhergeh. Σεπφαμ gezogen, und das übriggebliebene ηβλα in Βηλα verstümmelt wurde. Vergl. auch Vorst. S. 209, Anmerk. *a*.

§. 34.

Da, wie oben bemerkt wurde, viele Zweifel gegen die authentische Uebersetzung dieses Buches sich erheben, so drängt sich wohl die Frage auf, wie sich das Verhältniss des frühesten und eifrigsten Erklärers der Schrift nach der Septuaginta: Philo's, zu der uns vorliegenden Version des Numer. herausstelle. Die Lösung dieser Frage knüpft sich jedoch an die Erörterung über die Citationsweise Philo's, die wir hier mit einigen Worten berühren wollen.

Philo's Schriften zerfallen in m y s t i s c h - e x e g e t i s c h e, in h i s t o r i s c h - p a r a p h r a s t i s c h e, in r e l i g i ö s - e x e g e t i s c h e und in r e l i g i ö s - m o r a l i s c h e Abhandlungen. In den mystisch-exegetischen Abhandlungen bilden seine philosophischen Ansichten die eigentliche Folie: die Verse, die erklärt werden, sind nur Anknüpfungspunkte; die Exegese wird von dem Verlangen getragen, diese mitgebrachten Philosopheme in der h. Schrift wiederzufinden. (Vergl. oben §. 9, Anmerk. *g*). Diese Abhandlungen erstrecken sich über Genes. K. 1 bis K. 18, (d. i. über die hervorragendsten Momente in diesen Kapp.), die auch Versweise angeführt werden und hierauf über sie exegesirt wird; ferner bringen sie eine Exegese

über den Traum Jakobs [a]). Sie tragen in formeller Hinsicht ganz das Gepräge des paläst. Midrasch an sich [b]), und bringen auch Verse aus anderen Büchern, die zuweilen nur beiläufig angeführt — und dann ist nicht auf Genauigkeit zu rechnen — zuweilen auch commentirt werden, doch kann auch da nicht allenthalben zu ihnen Vertrauen gefasst werden, da man auch hier auf manche, fast an vorsätzliche Umstellung grenzende Un-

---

a) In der Ausgabe von Mangey nach der Reihe geordnet; in der Frankfurter Ausgabe durcheinander geworfen. Mehre Abhandlungen Ph. sind verloren gegangen. (Manche später aufgefundene gehören nicht hierher. Vgl. bei *Boissonade.*) Philo scheint obige Abhandlungen nicht in einer nach dem Texte der Schrift geordneten Aufeinanderfolge bearbeitet zu haben, sondern commentirte zuweilen zuerst über manche später folgende V. und K., und brachte dann hinterher seine Abhandlungen in Zusammenhang. Daher sagt er *de Sacrif. Abel. p. 137:* τὶ δὲ ἐστι τὸ γῆν ἐργάζεσθαι διὰ τῶν προτέρων βίβλων ἐδηλώσαμεν, welches offenbar auf die Abhandlung *de Agricult.* (vgl. den Eingang das.) hinweiset. Diese Abhandlung hatte also Philo, obschon sie auf Genes. 9, 20 ff. sich beziehet, eher als *de Sacrif. Abel.* zu 4, 1 ff. geschrieben. Benzelius, dem Mangey in der Note zu *de Sacrif. Ab. l. c.* beistimmt, nimmt irrthümlich in διὰ τ. προτέρ. βἱβ. ein verloren gegangenes Werk wahr.

b) *De Prof. p. 458* sagt er: Da nach der unendlichen Wichtigkeit des Stoffes in der Schrift kein Wort überflüssig ist (σαφῶς εἰδὼς ὅτι περιττὸν ὄνομα οὐδὲν ἐπιτίθησιν ὑπὸ τῆς τοῦ πραγματολεγεῖν ἀμυθήτου φορᾶς), so sei auffallend, warum es Exod. 21, 12 heisse θανάτῳ θανατούσθω (מות יומת), als ob nicht θανατούσθω (יומת) allein genügen würde? — Wie bekannt, bildet solche Exegese das Lebenselement des paläst. Midrasch. — *De Nom. Mutat. p. 1076 ff.* commentirt er Ισμαὴλ οὗτος (nach den LXX Genes. 17, 18) und ὁ υἱὸς ἡμῶν οὗτος (Deut. 21, 20), da οὗτος jedesmal überflüssig. Und so knüpft er an unzähligen Stellen an ein scheinbar überflüssiges Wort nach Art der Paläst. an. — Auch seine uneigentliche Auffassungsweise erinnert mitunter an den palästinisch. Midrasch. *Quod Deter. potior. p. 174* sagt er: Den Sinnen darf nicht freies Spiel gelassen werden und dürfen sie nicht ungehindert die Schranken durchbrechen, so wie Moses (Numer. 19, 15) sagt: ὅσα οὐχὶ δεσμῷ καταδεῖται ἄκαρθα εἶναι. (Der Text hier ungenau citirt, da der V. nur beiläufig angeführt wird. Vergl. auch *de Conf. linguar. p. 344* λέγει μέντοι καὶ ἑτέρωθ' ὅτι πάνθ' ὅσα δεσμῷ καταδέδεται καθαρά ἐστιν. Diese Stelle findet sich nirgends und ist nur als entgegengesetzte Folgerung des gedachten V. Numer. 19, 15 anzusehen.) Auch in diesem sinnreichen Hinübertragen des Bibelverses auf das Ethische erkennt man den paläst. Midrasch, der auf solche Weise den Vers zur Gnome umbildet. Vergl. *Ketubot 5 a* zu Deuteron. 23, 14. *Kidduschin 30 b* zu Numer. 21, 14. *Erubin 54 b* zu Jerem. 31, 21 u. a. m. Mehr hierüber an einem andern Orte.

genauigkeit, sowie auf manche harte Widersprüche mit dem Text und mit dem Citate selbst stösst [c]).

Die historisch-paraphrastischen Abhandlungen enthalten die Geschichte Abrahams, Josephs und Mosis. Sie sind reich an oratorischem Schmuck und es werden — wie bei Josephus — dem Heros, den die Abhandlung bespricht, Reden in den Mund gelegt, für die sich in der Schrift auch nicht die leiseste Andeutung findet. — Hier werden, da Ph. biographisch zu Werke gehet, die Verse nicht wörtlich citirt; aber diese Schriften haben den Vorzug, dass in ihnen die Charactere nach ihrem eigentlichen Gehalte gewürdigt und die geschichtliche Wahrheit gerettet wird, während in den mystisch-exeget. Abhandlungen den Personen mitunter eine der Schrift fast ganz entgegengesetzte Handlungsweise und Absichten untergelegt werden. Man erinnere sich nur an Joseph, der in den mystischen Schriften durchgehends (vergl. *quod Deter. potior. p. 159. 160. de Profug. p. 568 ff. de Agricult. p. 196. de Somn. p. 1114. 1121 ff.* u. a. O.) als der Typus des sinnlichen Menschen erscheint, der nach Egypten, dem Lande der Sinnlichkeit, da dort sein eigentliches Reich ist, verkauft wird; während im Gegentheile seine Brüder die Sinnlichkeit zu besiegen wissen und er (Genes. 37, 13) zu ihnen nach Sichem geschickt wird, um von ihnen diese Kunst zu erlernen! — Wie ganz anders in den historischen Abhandlungen:

---

c) So führt er *de nom. Mutat. p. 1066* aus Genes. 21, 6 an: ὃς ἂν ἀκούσῃ οὐ συγχαιρεῖται μοι, (so zeigt es der ganze dortige Zusammenhang vergl. Mangey das.), welches nicht nur im Widerspruche stehet mit dem masor. und griech. Texte, sondern auch mit dem eigenen Citate Philo's *Leg. Alleg. p. 101:* ὃς γὰρ ἂν ακούσῃ συγχαιρεῖται μοι. Vgl. weiter Anmerk. *h.* Er mengt auch die verschiedensten Verse zusammen. Vergl. *Leg. Alleg. p. 62:* διὸ φήσι καὶ ὁ θεῖος λόγος, ἐξαποστειλάτωσαν ἐκ τῆς ἁγίου ψυχῆς πάντα λέπρον καὶ πάντα γονοῤῥυῆ καὶ πάντα ἀκαθαρτὸν ἐν ψύχῃ ἀπὸ ἀρσενικοῦ ἕως θηλικοῦ, καὶ τοὺς θλαδίας καὶ ἀποκεκομμένους τὰ γεννητικὰ τὴν ψυχῆς καὶ πόρνους. Dieses ist ein Conglomerat aus Numer. 5, 3 und Deuteron. 23, 2 deren jedes eine andere Beziehung hat: und wie nun erst durch Philo's Einschaltungen ἐκ τῆς ψυχῆς und ἐν τῇ ψυχῇ entstellt! — So auch *Quis rer. divin p. 497,* wo er zu Exod. 13, 2 bemerkt: καὶ μὴν ὥςπερ αἱ ἀρχαὶ θεοῦ, οὕτω καὶ τὰ τέλη θεοῦ. μάρτυς δὲ ὁ Μωυσεῖ προςτάττων ἀφαιρεῖν καὶ ὁμολογεῖν τὸ τέλος κυρίου. Dieses beziehet sich auf Numer. 31, 28; allein dort hat es doch offenbar die Bedeutung von φορός Tribut., מכס das. — Vergl. auch weiter Anmerk. *f* und *h*.

hier wird Joseph, so wie das Verhältniss der Brüder nach der geschichtlichen Wahrheit wiedergegeben [d]).

Die religiös-exegetischen Abhandlungen enthalten theils Erklärungen einzelner Gebote (so der zehn Gebote, Beschneidung), theils besprechen sie summarisch mehre zu einer Rubrik gehörende Vorschriften, wie über Priester und Opfer. Der Text wird nicht immer citirt, doch ergibt sich aus dem Zusammenhange mancher wichtige Aufschluss über die Leseart, die Ph. vor sich hatte, so wie auch hier manche neue Auffassung des Opfer- und Priesterceremonials (wobei aber auch das Mystische mit hineinspielt) und, was noch bedeutsamer, Auskunft wie manches Gesetz sich normirt hatte (vergl. oben §. 26), geboten wird.

Die religiös-moralischen Abhandlungen verbreiten sich über die in der h. Schrift niedergelegte Sittenlehre, besprechen daher mehre Tugenden, wie Güte, Edelmuth, Mitleid, Seelenstärke u. a. m.; und es wird hieran eine Betrachtung über die verheissenen Bestrafungen und Belohnungen angeknüpft. In diesen Abhandlungen lässt uns Ph. einen Blick in die Tiefe seiner von wahrhafter Frömmigkeit und Tugend erfüllten Seele werfen: es spricht hier ein hoher, begeisterter Mann der Vorzeit. — Verse werden selten angeführt [e]).

Philo's Citate sind zuverlässig, wenn er selbst zwei Verse als sich widersprechend einander gegenüberstellt und den Widerspruch auszugleichen bemühet ist. So *de Migrat. p. 419,* über Exod. 1, 5: „die nach Egypten Gekommenen waren fünf und siebenzig Personen", (nach den LXX, vergl. oben zu Genes. S. 41) und Deuteron. 10, 22 „mit siebenzig Personen u. s. w."

---

d) Philo ist sich übrigens, wie ein näheres Eingehen zeigt, bewusst, dass durch die allegorische Auffassung, selbst wenn viele Gründe für sie sprechen, der eigentliche Sinn nicht verdrängt werden darf. Vergl. oben §. 9 Anmerk. *g* und das das. angeführte Beispiel aus *de Agricult.* und *de Fortitud.* über Deuter. 20, 5.

e) Philo's eigentlich historische Schriften, wie *Legat. ad Cajum, In Flaccum,* ferner seine Abhandlung *de Incorrupt. mund.*, bilden eine andere Abtheilung, auf die hier, wo über sein Verhältniss zum Text gesprochen wird, nicht einzugehen ist. Erwähnt müssen jedoch noch werden die bei Mangey angeführten Fragmente zu Genesis und Exodus, wo eine kurze Exegese über citirte Verse. — Das Ausführliche über die obigen, im Texte nur schwach berührten Punkte wird ein Aufsatz über die Exegese Philo's bringen.

Hier erfahren wir also mit Bestimmtheit, was Philo an beiden Stellen gelesen. Aber selbst wo er die Verse nur dem Inhalte nach wiedergibt, ist häufig aus dem Zusammenhang ein bewährter Rückschluss auf die ihm vorgelegene Leseart zu machen, und es bieten daher die historischen und folg. Schriften häufig mehr Sicherheit, als die mystischen, wo selbst die citirten Verse mitunter schon eine Beimischung von Philo's allegorisirender Auffassung haben [f]). Die historischen Schriften stehen mitunter sogar hinsichtlich des Citats in directem Widerspruche mit den mystischen, und es zeigt sich auch gerade hier bei ihnen die treuere Textesunterlage. So citirt Ph. *de Migr. Abr. p. 420:* καὶ ἀπέθανε οὐ δι' ἁμαρτίαν αὐτοῦ, (Numer. 27, 3 gegen den masor. und griech. T.), und dass dieses οὐ nicht etwa durch Abschreiber hineingekommen [g]), sondern er selbst so gelesen, beweiset die dort hieran angeknüpfte allegorische Erklärung; παγκαλῶς. οὐ γὰρ ἑκούσιον ἡ λήθη πάθος u. s. w. Aber in der historischen Abhandlung *de Mose p. 688* lässt er die Töchter Zelaphchad's sprechen: ὁ μὲν πατὴρ ἡμῶν ἐτελεύτησεν. ἐτελεύτησε δὲ ἐν οὐδεμίᾳ στάσει γενόμενος, ὑφ' ὧν συνέβη διαφθαρῆναι μυρίους, ἀλλ' ἐζήλωσε βίον ἀπράγμονα καὶ ἰδιώτην, μὴ ἄρα ἐν ἁμαρτίῳ θετέον τὸ γενναῖας ἄῤῥενος ἀμοιρῆσαι. Diese letzten Worte zeigen deutlich, dass Ph. wie der heutige gr. T. gelesen δι' ἁμαρτίαν αὐτοῦ ἀπέθανε, entsprechend dem hebr. T. בחטאו מת; er suchte es aber zu mildern (da Zel. Töchter in Begründung der Rechte ihres Vaters und hierdurch ihrer eigenen Rechte dieses zu Moses sprechen. vergl. die Bibelstelle) und bezog es zu dem folg. κ. υἱοὶ οὐκ ἐγένοντο αὐτῷ ובנים לא היו לו: er starb in seiner Sünde, dass er keine Söhne

---

f) Vergl. Anmerk. c das Citat. *Leg. Alleg. p. 62* aus Numer. und Deuter., wo Philo τῆς ψυχῆς ff. nicht nur einschaltet, sondern auch offenbar den Text Numer. 5, 2 corrumpirt, indem er das dortige ἀκάθαρτον ἐπὶ ψυχῇ in ἀκαθαρ. ἐν ψυχῇ umwandelt. Weniger verfänglich ist das Citat. *Leg. Alleg. p. 63* aus Lev. 15, 31 εὐλαβεῖς ποιήσετε τοὺς υἱοὺς τοῦ ὁρῶντος (והזרתם את בני ישראל, und die LXX τοὺς υἱοὺς Ισραήλ): Philo ist in der einmal ihm liebgewordenen Etymologie, Ισραήλ bedeute ὁρῶν τὸν θεὸν (vergl. *de Ebriet. p. 251*, *de Nom. Mutat. p. 1057* und sonst sehr häufig) so befangen, dass er sie, seiner selbst unbewusst, an die Stelle des Texteswortes Ισραήλ setzt.

g) Diese haben zuweilen die Citate bei Philo corrumpirt. vgl. Eichhorn Einl. in das A. T. Th. 1. §. 173.

hatte: nur diesser Umstand, dass er keine Söhne hatte, zeigt, dass er irgend eine Sünde begangen, oder wie es Philo ausdrückt, wäre ihm als Sünde anzurechnen [h]).

Gehen wir nun zu einer Vergleichung der Citate Philo's aus Numer. mit der heutigen Version über, so scheint ihm schon diese, auch sogar mit den in vor. §. bemerkten Corruptionen vorgelegen zu haben. So citirt er *de Sacrif. Abel. p. 150* λύτρα αὐτῶν ἔσονται (vergl. oben S. 187 Diaskeuasten), und dass er selbst so gelesen und es nicht durch Abschreiber in den Philonischen Text gekommen sei, beweiset *Quis rer. divin. p. 498.* — *De Migr. Abrah. p. 412* citirt er aus 11, 4 καθίσαντες. — *Leg. Alleg. p. 54* die vor. §. bemerkten Glosseme 12, 12. — *De Migr. Abr. p. 398* aus 14, 12 den Zusatz καὶ τὸν οἶκον τοῦ πατρός σου. — *De Sacrif. Abel. p. 148* aus 15, 19 ἀφαίρεμα ἀφόρισμα, vergl. vor. §. S. 186. — *Leg. Allegr. p. 102. 103* führt er 21, 27—30 mit allen Fehlern an, (vergl. §. 30) sogar Μωὰβ, und dass er selbst so gelesen, (und nicht etwa durch Abschreiber [vergl. §. 30]) beweiset seine hinzugefügte Erklärung: Μωὰβ bedeute ἐκ πατρός. Und so findet man durchgehends die heutige Version, die jedoch mitunter entstellt ist und auch an verschiedenen Stellen widersprechend angeführt wird. So nimmt er *de Agricult. p. 213* das ἐξαπίνα παραχρῆμα 6, 9 offenbar zu dem das. vorhergehenden ἐὰν δέ τις

h) Vergl. eine ähnliche Erklärung des Jehuda Halewi bei Ibn Esra. — Mangey, der zu *de Migr. Abr. p. 420* sagt, dass aus *de Vita Mosis p. 688* sich ergebe, Philo habe οὐ gelesen, ist in den Sinn letzterer Stelle nicht eingedrungen. — Vielleicht wäre der Widerspruch zwischen diesen beiden Citaten auszusöhnen: Zelaphchad hatte keine eigentliche Sünde, wie er auch *de Mose* erklärt, und da Philo *de Migr.* den Vers nur beiläufig im Zusammenhange mit der allegorischen Auffassung der Worte Genes. 12, 4 anführt, so gab er den Vers dem Sinne nach auf Kosten der Genauigkeit wieder. Aber es zeigen sich auch an anderer Seite Widersprüche, die nicht auf solche Weise zu heben sind (vgl. Anm. *c*). Vielleicht mochten die schon zu seiner Zeit ungenauen Codd. der LXX ihn zu manchem widersprechenden Citate in den verschiedenen, durch längere Zeitabschnitte von einander abliegenden Abhandlungen verleitet haben, wobei noch zu berücksichtigen kommt, dass diese Widersprüche und Ungenauigkeiten sich nur in den myst. Schriften finden, wo doch die Schrift ihm zumeist nur ein Anhaltspunkt für seine Philosopheme ist: in den historischen ff. Abhandlungen hingegen ist allenthalben eine constante Textestreue bemerkbar.

ἀποθάνῃ ἐπ αὐτῷ, so dass auch παραχρῆμα hinauf bezogen wird, vergl. vor. §. S. 188.[i]); *de Profug. p.* ***467*** aber nimmt er ausdrücklich παραχρῆμα zu dem folg. μιανθήσεται (den Abschreibefehler vor. §.). — So entstellt er auch *de Sacrif. Ab. p.* ***143*** die Worte 11, 16: „οὓς αὐτὸς σὺ οἶδας ὅτι οὗτοι εἰσι πρεσβύτεροι“ in: „οὓς γὰρ σὺ οἶδας, οὗτοι πρεσβύτεροί εἰσι“, welches ein ganz anderer Sinn. — Manche andere Ungenauigkeiten, wie *de Gig. p.* ***287,*** wo aus 11, 17 ἐπιθέσω ἐπὶ τοὺς ἑβδομήκοντα πρεςβυτέρους für ἐπ' αὐτοὺς des Textes; *Leg. Alleg. p.* ***80*** wo aus 12, 6 ἐν σκίᾳ für ἐν ὕπνῳ citirt wird und andere dieser Art mehr, sind nach dem, was oben über Philo's Citationsweise bemerkt wurde, nicht auffallend. — An mancher Stelle scheint er sich dem masor. Text zu nähern. *De Sacrif. Abel. p.* ***140*** führt er an aus 11, 23 ἤδη ὄψει; der masor. T. עתה תראה, der griech. T. ἤδη γνώσῃ. *De Nom. Mutat. p.* ***1079*** aus 13, 25 καὶ ἕνα βότρυν λάβοντες und nicht ἐπ' αὐτοῦ, wie der gr. Text. Vergl. S. 171. Doch auch hierauf ist, da Philo häufig nicht genau citirt, kein bedeutender Werth zu legen. Mehr hervorzuheben ist *quod. Deter. potior. p.* ***167*** die Anführung 8, 26 λειτουργήσει δὲ ἄδελφος αὐτοῦ, ὁ δὲ φυλάσσει φυλακὰς, ἔργα δὲ οὐκ ἐργάσεται. Dieses ist weder wie der masor. noch wie der griech. Text. Philo scheint den gr. T., der an dieser Stelle sehr corrupt ist, (vergl. S. 188.), verbessern zu wollen. Abermals ein Beweis, dass der hebr. T. ihm unzugänglich war, da ihm doch dieser die richtige Auskunft gegeben hätte.

Dieses über die Stellen aus Numer. in den mystischen Schriften Philo's; wichtiger sind die historischen und folgenden Abhandlungen. Auch hier weisen zwar manche Citate und Reminiscenzen auf die jetzige Version des Numer. hin. Vergl. ***De Special. Leg. p. 785*** aus 5, 17 ὕδωρ καθαρὸν ζῶν. ***de Mose p. 644*** stets στηλὴν, ferner ἔπτα βώμους vergl. Numer. 22, 41. 23, 1. Um so mehr ist hervorzuheben manche Uebereinstimmung mit dem mas. Text. So *de Mose p.* ***638*** ἕνα (βότρυν *scil.*) γοῦν ἐκτεμόντες καὶ δοκίδος ἐκ μέσων ἀπαιωρήσαντες ἧς τὰς ἀρχὰς δυσὶ νέοις .... ἐπίθεντες: er drückt בשנים 12, 23

---

[i]) Nur dass er αἰφνιδίως für ἐξάπινα des Textes citirt. Seine Worte sind: δι' ἀμφοτέρων, τοῦτε αἰφνίδιων καὶ τοῦ παραχρῆμα ἡ ἀκούσιος περίσταται τῆς ψυχῆς τροπή.

aus; bei den LXX fehlt es. Ferner scheint das. p. 679. 680 dass er 17, 23 (8) nur Μωυσῆς und nicht auch Ἀαρών, das der heutige gr. T. hat, gelesen. Das. p. 648 ist eine Annäherung an den masor. Text 25, 6 gegen den Unsinn der Septuaginta.

Hervorzuheben ist ferner *de Mose p. 695,* wo er Moses zu Dathan und Abiram folgende Worte sprechen lässt: εἰ μὲν γὰρ δέξονται τὸν κατὰ φύσιν θάνατον, πέπλασμαι τὰ λόγια. εἰ δὲ καινὸν τινα καὶ παρηλλαγμένον, τὸ φιλάληθές μοι μαρτυρηθήσεται. χάσματα γῆς ὁρῶ διηνοιγμένης κ. τ. λ. Es ist also offenbar, dass er 16, 30 nicht φάσματι (wie die meisten Codd. haben) sondern (wie mancher Cod. vergl. bei Holmes, auch manche Kirchenväter das.) χάσμα, ferner statt des heutigen „δείξει" διανοίξει las [j]): χασμ. ist in φασμ. corrumpirt worden und so war διανοιξ. unverständlich, daher machten spätere Abschreiber hieraus δείξει, (ebenso ist ἐν vor χασμ., so wie der Dativ selbst, corrumpirt: und heist der eigentliche Text der LXX: εἰ δὲ χάσμα διανοίξει). — Auch die schon von Grabe (*Prolegom. in Octat. c. 3. §. 8.*) bemerkte Stelle p. 646 οὐχ ὡς ἄνθρωπος διαψευσθῆναι δύναται (ὁ θεός *scil.*), οὐδ' ὡς υἱὸς ἀνθρώπου μετανοεῖ ist eine Abweichung, die aber nicht auf eine andere Leseart, sondern auf eine andere Uebersetzung zurückzuführen ist. Es ist nach der oben vielfach nachgewiesenen Unkunde Philo's nicht anzunehmen, dass Ph. hier selbstständig den hebr. T. wiedergab (Grabe), noch dass er mehr den Sinn als die Worte berücksichtigte (Mangey), da er aus dem griech. Text schwerlich diesen Sinn gefunden haben würde. Auch als Einschiebsel der Abschreiber nach Aquila ff. dürfte diese Stelle nicht gut anzunehmen sein, da Ph. hier nicht c i t i r t, sondern referirt: wahrscheinlicher ist, dass ihm hier eine andere Version als die heutige Septuaginta vorgelegen.

Bemerkenswerth ist auch, dass in der das. p. 647 dem Texte sich annähernden Paraphrase des Spruches Bileams 24, 4—9, des bei den LXX V. 7 sich findenden Γὼγ keine Erwähnung geschiehet. Bileam wird redend eingeführt: τάδε φησὶν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθινῶς ὁρῶν .... ὡς καλοί σου οἱ οἶκοι, στρατία Εβραίων .... ἐξελεύσεται πότε ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν καὶ ἐπικρατήσει πολλῶν

---

j) Vielleicht jedoch dieses διανοίξει aus dem darauff. ותפתח κ. ἀνοίξασα abgeholt; doch ist das im Text Gedachte viel wahrscheinlicher.

ἐθνῶν, καὶ ἐπιβαίνουσα η τοῦδε βαλισεία καθ' ἑκάστην ἡμέραν πρὸς ὕψος ἀρθήσεται. Dieses πρὸς υψ. ἀρθησ. ist eine Umschreibung des ὑψωθήσεται der LXX V. 7 (Mangey's Anmerk. das. entbehrt jedes Sinnes): Γώγ ist ausgelassen, weil Ph. wahrscheinlich Α'γάγ las (wie der masor. T.), und da dessen eigentliche Bedeutung den meisten Lesern (und vielleicht ihm selbst) unbekannt sein mochte, so liess er hier, wo er nicht exegetische, sondern apologetische Zwecke verfolgt, dieses Wort ganzlich aus [k]).

Doch möge hier noch bemerkt werden, dass Philo auch den vierten Spruch Bileams, der doch so viele Verheissungen enthält, unerwähnt lässt. Die Ursache hierfür sowie für die Weglassung des Γὼγ dürfte zu finden sein in der Weise, wie Philo die messianische Zeit auffasst. Ph. knüpft nicht phantastische, auf das Irdische gerichtete Hoffnungen an sie, sondern bei ihm erscheint diese Idee durch eine höhere Ansicht geläutert: die Zeit des Messias ragt hervor durch Ausbreitung der Tugend und deren Anerkennung: „Die Thiere, spricht er *(de Praem. p. 924 ff.)* mit Beziehung auf Levit. 26, 6 ff., werden ihre Raubgier und ihre gegen den Menschen angeborne Wuth zu jener Zeit verlieren, wo der Mensch, den Feind, das Thier in sich, wird besiegen gelernt haben. Dann wird kein menschlicher Feind sich an sie wagen: die Achtung vor der Tugend unterdrückt jeden Angriff. Und sollten Manche es dennoch versuchen, so werden Fünf Hundert, und Hundert Zehntausend in die Flucht schlagen (Levit. a. a. O. V. 8). Andere werden von selbst fliehen, so wie es heisst: „Es wird ein Mann, ein Herrscher und Krieger hervorgehen, der viele und mächtige Völker unterwirft" (Beziehung auf Numer. 24, 7. 17). Er wird aber nicht nur den Sieg davontragen, sondern auch sein Reich durch die in ihm sich vereinigenden Tugenden der Majestät, Kraft und Wohlthätigkeit, aufrecht erhalten." Ph. hegt also keine abentheuerlichen Hoffnungen, noch verbindet er mit dem Messias

---

k) Wie Philo mitunter selbst den griech. Text missverstanden, zeigt der folg. Satz, der sich auf Vers 8 der LXX beziehet: θεὸς ὡδήγησεν αὐτὸν ἐξ Αἰγύπτου, ὡς δόξα μονοχέρωτος αὐτῷ. Philo umschreibt: ὁ λαὸς οὗτος τῆς ἀπ' Αἰγύπτου πάσης ὁδοῦ ἡγεμόνι κέχρηται θεῷ καθ' ἓν κέρας αγοντι πληθύν!! Vernünftig erklärt Theodoret (*Quaest. 43 in Numer.*): Μονοκέρως ἐστι ζῶον ἓν ἔχον κέρας ἐν κεφαλῇ.

eine allgemeine Unterjochung oder Vernichtung der Völker [l]); daher mochte er auch auf die gewöhnliche Auffassung von Numer. 24, 24 und von Gog, die an die Messiaszeit Kriege und Auflösung knüpft (§. 32), keinen besondern Werth legen. — Ueber die Erlösung spricht er an einem andern Orte (*de Exsecrat. p. 936 ff.*), nachdem er die Verwünschungen (Levit. 26. Deuteron. 28) durchgegangen: „Doch wenn sie diese Strafen zu ihrer Besserung aufnehmen, so wird Gott ihnen wieder gnädig sein. Und wenn sie auch bis an die äussersten Enden zerstreuet seien, so werden sie, wie auf ein verabredetes Zeichen Alle an Einem Tage befreit werden: ihre Bekehrung zur Tugend wird ihren Bezwingern Furcht einflössen, die sie in dem Gefühle entlassen werden, dass sie nicht würdig seien, Bessere zu beherrschen. So werden nun die unter den Griechen und Barbaren und auf den Inseln und den Festländern Zerstreuten sich auf einmal erheben, angeführt von einer, mehr göttlichen als menschlichen Erscheinung, die Andern unsichtbar, nur den Geretteten sichtbar ist“ [m]). Die Erlösung ist also nicht mit Kampf verbunden, sondern sie ist das Werk der triumphirenden Tugend.

Auch einige midraschische Momente, die sich in Ph. über Numer. finden, sind hier zu beleuchten. Zu 21, 18. 19 erzählt er (*de Mose pag. 642.*) dass dieser Brunnen ein ungemein gutes Wasser enthalten und nicht von Privatleuten, sondern, wie die Sage ist (ὡς λόγος), von königlichen Händen mit vielem Aufwande gegraben worden sei. — Von Bileam sagt er (das. p. 646), dass er den Wunsch Israel zu fluchen, noch mehr als Balak gehegt habe. Vgl. hierzu *Synhedrin. 106.* — Bileam erkennt, dass nur von einer Seite, durch Verführung zur Unzucht, Israel Schaden zu bringen sei: und gibt daher zuletzt dem Balak den Rath, er möge die Töchter Moabs blosstellen, damit sie die Männer aus Israel verführen. Vgl. Onkel. 24, 14

---

l) So ist auch die Meinung des talm. Autors Samuel: die Messiaszeit unterscheidet sich nur von der gegenwärtigen durch das Aufhören der Fremdherrschaft אין בין העה״ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד. *Schabbat 63* und sonst. Vergl. auch *Maimod. de reg. 12.*

m) ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς. Diese Erscheinung ist dunkel: vielleicht hier die weit verbreitete Sage von dem Propheten Elia, auf den schon Maleachi 3, 23 anspielt.



und *Synhedr.* das. — Die Wachteln erzählt er (in einem bei *Mangey* erhaltenen Fragment T. II. p. 357), wären deshalb zwei Ellen hoch auf der Erde gelegen (Num. 11, 31), damit sie um so leichter aufgegriffen werden (πρὸς εὐμαρῆ κατάληψιν). Vgl. *Sifri ad vers.*

Wichtiger noch ist seine Uebereinstimmung mit der Halacha zu Numer. 19, 12. Die dort vorgeschriebene Reinigung ist nur nothwendig, wenn Jemand in den Tempel eintreten will (*de Special. Leg. p. 809*). — Ferner seine Auseinandersetzung der Erbfolge. Er führt *de Mose p. 689* an: Zuerst erben die Söhne; fehlen diese, die Töchter, bei diesen aber heisst es übertragen (αἷς φησι δεῖν περιτιθέναι τὸν κλῆρον; im hebr. T. 27, 8 והעברתם, die LXX περιθήσετε), gleichsam als ein äusseres aber nicht als angebornes und eigentliches Besitzthum (ὡσανεὶ κόσμον ἔξωθεν, ἀλλ' οὐχ ὡς ἴδιον καὶ συγγενὲς κτῆμα); den dritten Grad nehmen die Brüder ein, den vierten die Brüder des Vaters. Hieraus ist auch leicht zu schliessen, dass auch die Väter Erben der Söhne werden können; denn es wäre doch thöricht anzunehmen, dass da den Brüdern des Vaters die Erbschaft des Neffen durch die Verwandtschaft mit dessen Vater zugetheilt ist, der Vater selbst nicht erben sollte." Vgl. *Baba Batra* Absch. 8., wo ganz in derselben Weise argumentirt und auch das והעברתם hervorgehoben wird. Die Halacha bestimmt noch weiter, dass der Vater auch den Brüdern vorangehe und kommt (115 ff.) darauf zurück, dass die Hauptlinie der Vater sei, auf den an sich die Hinterlassenschaft des verstorbenen Sohnes fällt, und von ihm gehet sie auf seine Söhne, Brüder des Verstorbenen über: hierdurch ist also ähnlich wie bei Ph. das Vorangehen des Vaters vor den Brüdern argumentirt: die Brüder als Collateralen erben nur durch den Vater. — Philo fügt ferner hinzu: die Schrift erwähnt nicht ausdrücklich, dass der Vater den Sohn beerbe, weil nach dem Gesetze der Natur die Eltern vor den Kindern und nicht die Kinder vor den Eltern sterben: wo ein solcher Fall eintritt, da ist er Veranlassung zu Trauer und grenzenlosem Schmerz: daher schweigt die Schrift hiervon und gehet zu anderen Graden über [n]).

---

n) Vergl. *Ramban* z. St. — Ob Joseph. die griechische Version zu Numer. in ihrer heutigen Gestalt vor sich gehabt, dürfte, da er *Antiqu. L. 3. 4* ungemein amplificirt, und die Texteswortc selbst fast gar nicht

Deuteronom.

§. 35.

Schon die griech. Benennung dieses Buches, Δευτερονόμιον, bietet ein bemerkenswerthes Moment: sie rührt, wie es scheint, vom Vert. selbst her, da 17, 18 את משנה התורה הזאת durch τὸ δευτερονόμιον τοῦτο wiedergegeben ist. Ueber die Aufschrift der anderen Bücher lässt sich, ob sie ursprünglich gewesen, oder erst in späterer Zeit angeführt worden, nichts feststellen [a]). Es ergibt sich auch ferner hieraus, dass dieses Buch zu Alexandrien und Palästina — hierselbst wurde es, wie aus Mischna und sonst zu ersehen ist, משנה תורה benannt — eine gleiche Benennung gehabt habe; von den anderen Büchern stimmt nur Ἀριθμοί und חומש הפקודים für das vierte Buch (vergl. *Mischna Joma 7, 1* und sonst) zusammen: weniger Γένεσις und das bekannte בראשית, noch weniger Ἔξοδος und שמות, Λευιτικὸν und תורת כהנים (die gewöhnliche Benennung für das dritte Buch. Vergl. *Megilla 3, 5* ff.). Ueberhaupt ist die Benennung Λευιτ. befremdend: ἱερατικόν wäre die entsprechende Aufschrift für das dritte Buch, da in ihm nicht von levitischen, sondern von priesterlichen Functionen gehandelt wird [b]).

Die Uebersetzung des Buches Deuteron. bietet ein bei weitem vollständigeres Ganze als die des Numer., und wir folgen hier der bei den anderen Büchern beobachteten Ordnung. Im Allgemeinen ist wahrzunehmen, der Vert. hielt sich nicht sclavisch an den Text, sondern er übertrug in verständiger, mitunter geistreicher Weise, änderte, setzte auch, wo es der Zusammenhang erheischte, manches Wörtchen zu, ohne jedoch die

---

aufnimmt, in dieser Hinsicht also weit hinter Philo in dessen historischen Schriften zurückstehet, schwer zu entscheiden sein.

a) Die Beweisführung Hody's *de Bibl. Tex. orig. L. 2. c. 4. §. 11,* der Pentat. sei von Alexandr. Juden übersetzt worden, da das erste Buch die Aufschrift Γένεσις führt, eine Benennung, welche die Egypter für die Weltentstehung brauchten, fällt, an sich schon schwach, durch Obiges ganz zusammen: Hody ist den Beweis schuldig geblieben, dass der Uebers. selbst diese Aufschrift gegeben habe.

b) Die griech. Benennungen für die Theile des Pentat. kommen bei Philo häufig vor.

Treue aus den Augen zu lassen. Er stimmt auch oft in überraschender Weise mit Onkelos überein. 1, 12 ומשאכם τὴν ὑπόστασιν ὑμῶν: dem Zusammenhange sehr angemessen, wenn auch nicht ganz richtig. Vergl. auch 11, 6 ואת כל היקום κ. πᾶσαν τὴν ὑπόστασιν. — V. 28 ובצורות בשמים τετειχισμέναι ἕως τοῦ οὐράνου. Onkel. עד צית שמיא. — 4, 17 אשר תעוף בשמים ὃ πέταται ὑπὸ τ. οὐρανόν. (Onkel. באויר רקיע). — V. 37 בפניו αὐτός. (Vielleicht auch zur Vermeidung des Anthropomorphismus. Onkelos במימריה) — 8, 15 במדבר ... נחש διὰ τῆς ἐρήμου .... οὗ ὄφις. Onkel. אתר דחיוין. — 11, 10 ... אשר תזרע והשקית ὅταν σπείρωσι .... καὶ ποτίζωσι: man (Vorst. S. 140. f. β) hier sehr treffend. — 14, 21 לגר τῷ παροίκῳ, nicht προςηλύτῳ, weil nur der πάροικος נבלה essen durfte, nicht aber der προςηλ. (גר צדק). Auch 23, 8 (7) ist gut παροικ., sonst aber in diesem Buche allenthalben προςηλ. — 14, 22 היוצא השדה τὸ γέννημα τοῦ ἀγροῦ, die Frucht des Feldes, was das Feld hervorbringt. Onkel. דיפק חקלא. — 15, 17 ונתתה באזנו ובדלת κ. τρυπήσεις (vergl. Exod. 21, 6) τὸ ὠτίον αὐτοῦ πρὸς τὴν θύραν. Besser als Onkel., der wörtlich übersetzt. — 17, 15 אשר לא ὅτι οὐ: sehr passend. — 18, 10 מעביר בנו ... באש περικαθαίρων τ. υἱὸν ... ἐν πυρί: dieses Durchführen war die Lustration κάθαρσις. Zu wörtlich ist jedoch 19, 13 ובערת דם הנקי καθαριεῖς τὸ αἷμα τὸ ἀναίτιον, da καθαρίζω eigentlich nur in Bezug zum Schuldigen gesagt werden kann: dieser soll gereinigt werden. Hier ist καθαρ. nach dem alex. Sprachgebrauche „ausrotten" wie sonst häufig für בער, aber in diesem V. unpassend. Besser Onkel. ותפלי אשדי דם זכאי. — 19, 5 ונדחה ידו בגרזן κ. ἐκκρουσθῇ ἡ χεὶρ αὐτ. τῇ ἀξίνῃ. Onkel. ותתמדג ידיה בברזלא „seine Hand glitscht ab am Eisen". — 20, 9 ופקדו שרי צבאות בראש העם καταστήσουσιν ἄρχοντας τ. στρατίας προηγουμένους τ. λαοῦ. — V. 19 כי האדם עץ השדה μὴ ἄνθρωπος τὸ ξύλον, „ist ein Mensch der Baum?" ff. Onkel. ebenfalls in dieser Weise, nur wandelt er das Fragende in verneinend Kategorisches um: ארי לא כאינשא אילן חקלא. — 21, 16 על פני ὑπεριδών. — V. 17 לו משפט הבכורה τούτῳ καθήκει. Onkel. ליה חזיא. — Vergl. auch in diesem V. ראשית אונו ἀρχὴ τέκνων αὐτοῦ und Genes. 49, 3. — 22, 9 המלאה הזרע ותבואת הכרם τὸ γέννημα καὶ τὸ σπέρμα μετὰ τ. γεννήματος τ. ἀμπελῶνος: vielleicht die richtigste Uebersetzung. המלאה הזרע ist zu nehmen wie המלאה והזרע; das ויו fehlt wie häufig bei mehren mit einander verbundenen

Hauptwörtern, wo es dann beim dritten oder vierten (vergl. Exod. 1, 2. 3 und sonst) kommt, hier bei ותבואת. — 25, 2 והיה אם בן הכות x. ἔσται ἐὰν ἄξιος ᾖ πλεγῶν. Onkel. אם בר חייב לאלקאה. — 26, 17. 18 האמירך, האמרת εἵλου, εἵλατο. Onkel. חטבך, חטבת. Diese Uebers. ist sehr alt, da auf sie schon ein mischnischer Autor (*Chagiga 3 a*) anspielt. Vergl. Jonathan z. St.

So ist auch frei oder mit einer kleinen Umschreibung übertragen: 1, 41 ותהינו ... ותחגרו ἀναλαβόντες ... συναθροισθέντες. Letzteres vielleicht aus dem Zusammenhang combinirt. Vergl. weiter. — 2, 25 וחלו ὠδῖνας ἕξουσιν. — 4, 21 על דבריכם περὶ τῶν λεγομένων ὑφ' ὑμῶν (auffallend). — V. 34 בזרע נטויה ἐν βραχίονι ὑψηλῷ, und so allenthalben. Vgl. auch Exod. 6, 6. Onkel. ובדרעא מרממא. — 7, 2. 23 ונתנם ... לפניך x. παραδώσει ... εἰς τὰς χεῖράς σου: nach dem gewöhnlichen ונתנם בידיך. — 9, 7 ממרים הייתם ἀπειθοῦντες διετελεῖτε: nach dem Zusammenhange sehr passend. — V. 18. 25 ואתנפל ἐδεήθην. Vergl. V. 26. — 12, 7 בכל משלח ידכם οὗ ἐὰν ἐπιβάλητε τὴν χεῖρα. Vergl. 12, 18. 15, 10. 28, 8. 20. Nur 23, 21 (20) ist ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις. — 12, 23 רק חזק πρόσεχε ἰσχυρῶς. — V. 15 בכל שעריך ἐν πάσῃ πόλει. Onkel. בכל קרוך. Vergl. auch 12, 17. 18. 14, 28. 29. Auch ist 12, 5 מכל שבטיכם ἐν μιᾷ τῶν πόλεων ὑμῶν. — 13, 6 (5) כי דבר סרה על ה' ἐλάλησε γὰρ πλανῆσαί σε ἀπὸ κυρίου. Vergl. auch V. 10. — V. 17 (16) כליל πανδημεί. Vielleicht aus dem Zusammenhang combinirt. — Das. תל עולם ἀοίκητος. — 14, 25 וצרת x. λήψῃ. — 16, 10 מסת נדבת ידך καθὼς ἡ χείρ σου ἰσχύει. Vergl. auch V. 17. — 18, 1 אשי ה' ונחלתו καρπώματα κυρ. ὁ κλῆρος αὐτοῦ: „die Opfer des Ewigen als sein Erbtheil". [c]). — 20, 12 ואם לא תשלים עמך

---

c) 18, 8 לבד ממכריו וכו' ist bei den LXX wörtlich übersetzt, und gibt die Version keinen Aufschluss. Besser Symachus: (πλὴν) τῆς κτήσεως ἕκαστος (wahrscheinlich ἑκάστου) κατὰ τὰς πατριάς. Man erkennt hierin die verständige, verdeutlichende Auffassung des Sym., woüber oben zu Genesis. Wo in der Hexapla Manches gegen diese Uebersetzungsweise des Symm. spricht, so liegt entweder ein Verstoss aus Missverständniss zu Grunde — so 3, 4. 14 ארגב περίμετρον, welches offenbar zu dem dortigen חבל zu beziehen — oder es ist diese Version fälschlich Symm. zugeschrieben und gehört sie Aq. oder Theod. an. So 22, 9 כלאים Σ. εἰργμόν a. w. es von כלא einschliessen; ein Unsinn, der wohl Theod., der hier κώλυμα übersetzt, nachgesehen werden mag, aber nicht dem bedachtsamen Symmachus.

ἐὰν δὲ μὴ ὑπακούσωσί σοι. — V. 20 עד רדתה ἕως ἂν παραδοθῇ. Vergl. auch 28, 52. — 21, 14 לנפשה ἐλευθέραν; und לא תתעמר בה οὐκ ἀθετήσεις αὐτήν: „nicht treulos gegen sie handeln". — V. 20 זולל וסובא συμβολοκοπῶν οἰνοφλυγεῖ: der aus Philo und anderen Autoren bekannten Lafcivität Alexandriens gemäss. — 23, 3 (2) ממזר ἐκ πόρνης. Dieses ist auch die Meinung eines mischnischen Autors. Vergl. *Jebamot 59.* — V. 10 (9) כי תצא מחנה ἐὰν δὲ ἐξέλθῃς παρεμβαλεῖν. Vergl. auch 10, 11 לך למסע βάδιζε, ἄπαρον. — V. 13 ויד τόπος. Onkel. ואתר מתקן. — V. 14 צאתך vergl. Vorst. S. 173. — 24, 20 לא תפאר אחריך οὐκ ἐπαναστρέψεις καλαμήσασθαι τὰ ὀπίσω σου. — 25, 18 ויזנב בך ἔκοψέ σου τὴν οὐραγίαν. — 27, 9 הסכת σιώπα. — V. 24 בסתר δόλῳ; sehr angemessen. — 28, 27 ובעפולים כ' ובטחורים ק', der Vertent übersetzte wie *K'tib,* welches nach Ibn Esra (vergl. auch 1 Sam. 5, 9) „Blattern am Gesässe" bedeutet. — V. 57 מבין רגליה ἐκ τῶν μηρῶν. Vgl. auch Genes. 49, 10. ferner Vorst. S. 173. — V. 59 ונאמנות πονηρούς. Genauer ist in diesem V. ונאמנים übersetzt. — 29, 9 (10) ראשיכם שבטיכם οἱ ἀρχίφυλοι ὑμῶν, vergl. Ibn Esra, der es erklärt wie ראשי שבטיכם. Vergl. auch 8, 7 עינות ותהומות πηγαὶ ἀβύσσων. Hendiadys. — V. 18 (19) למען ספות הרוה את הצמאה ἵνα μὴ συναπολέσῃ ὁ ἁμαρτωλὸς τὸν ἀναμάρτητον. Onkel. hat: בדיל לאוספא ליה חטאי שלותא על זדנותא. Es ist zu ersehen, dass hier im Allgemeinen eine traditionelle Uebersetzung (vergl. oben S. 178 zu Num. 13, 19) zu Grunde lag, deren man sich aber nicht mehr mit Genauigkeit erinnerte. Onkel. nahm (wie Raschi erklärt) רוה „was im Rausche, gleichsam in Unwissenheit", צמאה „was in Nüchternheit, mit Bedacht begangen wird". Raschbam erklärt gerade das Gegentheil: רוה die Völlerei, die Uebersättigung, grobe Sinnlichkeit, daher die muthwillige, freche Sünde; צמאה das schwer zu unterdrückende sinnliche Verlangen, daher das unwillkürliche Vergehen. Von dieser Auffassung scheint der Vertent ausgegangen zu sein und gab er hier etwas frei wieder [d]). — V. 21 (22) חלה ἀπέστειλε.

Da nun aber Symm. V. 11 שעטנז durch ἑτερογενές wiedergibt, so ist sehr wahrscheinlich, dass ἀνομοιογενές, welches V. 9 unter Aq. angeführt wird, die Uebers. des Symm., und vor ἀνομοιογ. das Σ., vor εἰργμὸν aber A. zu setzen sei.

d) Hexapla: οἱ λοιποί. ἡ μεθύουσα τὴν διψῶσαν.

— 30, 3 ושב . . את שבותך x. ἰάσεται τὰς ἁμαρτίας σου. — V. 9 והותירך x. εὐλογήσει σε. — 31, 23 אשר נשבעתי להם ואנכי אהיה עמך ἣν ὤμοσεν αὐτοῖς κυρ. x. αὐτὸς ἔσται μετὰ σου. In diesem V. wird übergegangen von dem Sprechenden (Moses) auf den, in dessen Namen er spricht; eine Wendung, die im Hebr., vorzüglich wo im Namen Gottes verkündet wird, nicht selten ist. Der Vert. zog der Verdeutlichung halber vor, die Rede ganz in der Person Moses durchzuführen, und setzte daher für נשבעתי ὤμοσε κυρ. (die dritte Person) und ebenso für אנכי αὐτός. Vergl. auch 1, 8 ראה נתתי ἴδετε παραδέδωκεν (und es muss das. auch heissen ὤμοσε nicht ὤμοσα); ferner 11, 14. 15 ונתתי x. δώσει.

Auch ist mitunter manches Wort zur Erklärung zugesetzt. Vergl. 7, 16 σκῦλα. 8, 12 zu Ende ἐν αὐταῖς. 9, 10 ἐγέγραπτο. 9, 28 κατοικοῦντες u. a. m.

Anzuführen sind hier auch Stellen, deren eigentliche Bedeutung der Vert. nicht gekannt und die er nach Combination aus dem Zusammenhange wiedergab. 1, 22 ויחפרו ἐφοδευσάτωσαν. — 2, 36 שגבה διέφυγεν. — 15, 14 הענק תעניק לו ἐφόδιον ἐφοδιάσεις αὐτόν. — 19, 5 לחטוב עצים συναγαγεῖν ξύλα. Doch hat er 29, 10 (11) מחוטב עציך ἀπὸ ξυλοκόπου; dieses συναγαγεῖν ging also mehr aus Ungenauigkeit hervor. — 19, 19 זמם ἐπονηρεύσατο. — 21, 4 אל נחל איתן εἰς φάραγγα τραχεῖαν. Vergl. jedoch Raschi. (Schlecht Exod. 14, 27 לאיתנו ἐπὶ χώρας, besser Genes. 49, 24. Numer. 24, 21). — 23, 14 (13) על אזנך ἐπὶ τῆς ζώνης σου. (Schleuss. *h. v.* meint, der Vert. habe gelesen אזרך?). — 28, 39 תאגור εὐφρανθήσῃ. Wahrscheinlich nach 20, 6. Vergl. das. die LXX.

Es finden sich auch bei diesem Vert. Spuren von Eile und oberflächlicher Auffassung. So 3, 5 לבד מערי הפרזי πλὴν τῶν πόλεων τῶν Φερεζαίων: schon bei geringem Nachdenken hätte der Uebers. erkennen müssen, dass hier Φερ. unstatthaft sei. — 3, 17 מכנרת Μαχαναρέθ!!! Vielleicht dieses aus einer Randglosse in den Text gekommen [e]). — Vergl. auch 2, 23 בחצרים

e) Josua 5, 6 ist במדבר übersetzt ἐν τῇ ἐρήμῳ τῇ Μαβδαρίτιδι. Die Bedeutung des so häufig vorkommenden מדבר war unbezweifelt jedem Vertenten bekannt; wenn also doch dieses Μαβδαριτ. als das hebr. Wort (corrumpirt) neben der Uebers. stehet, so kann es nur als Einschiebsel aus einer Randglosse, das dann ein unwissender Abschreiber gräcisirte, betrachtet werden. Dieses auch für das obige Μαχανα-

ἐν Ασηρώϑ (vergl. §. 38), wahrscheinlich verschrieben nach dem öfter vorkommenden Ασηρωϑ = חצרות, und war ursprünglich 'Ασηρίμ; חצרות selbst übersetzt der Vert. 1, 1 κ. Αὐλῶν. — 2, 34 מתים ἑξῆς: eine schülerhafte Combination. — 11, 21 ירבו ימיכם וימי בניכם μακροημερεύσετε κ. αἱ ἡμέραι τ. υἱῶν. — 15, 18 משנה שכר ἐπέτειον μισϑόν. — 17, 8 בו ἐκεῖ. — 17, 20 מאחיו und 20, 1 ממך ἀπό! — 21, 4 וערפו νευροκοπήσουσι. (Vergl. oben S. 98 zu Exod. 13, 13. Auch dieses Gesetz galt nur für Palästina. Vergl. *Maimonid. Rozeach. 10, 1.*). — 24, 3 או καί: wenn auch sonst nicht selten (vergl. Vorst. S. 163), so ist hier καί für או sehr unpassend. Vergl. Jerem. 3, 1. — 26, 12 שנת המעשר τὸ δεύτερον ἐπιδεκατόν. Vergl. Numer. 8, 8. — 28, 5. 17 ומשארתך τὰ ἐγκαταλείμματα! Besser Exod. 7, 28. 12, 34 φυράματα. — 34, 7 לחה τὰ χελώνια a. w. es von לחי (Kinnbacke). Doch ist bemerkenswerth, dass auch Jonathan hat: ניבי ליסתיה f).

Nach diesen Spuren von Eile ist nicht befremdend, wenn er 1, 15 לשבטיכם mit τοῖς κριταῖς gibt, es verwechselnd mit לשפטיכם. 1, 33 לחנותכם ὁδηγῶν, verwechselnd mit לנחותכם. 1, 45 ותשבו (auch die Mas. defectiv) καϑίσαντες a. w. ותֵשבו. Ferner die öftere Verwechselung des שמר und שמע bei לעשות ff., wo der Sinn derselbe bleibt. Vergl. 11, 22. 19, 9. 28, 58. 31, 12 g).

Zuweilen ist auch die Uebersetzung gekünstelt. 16, 20 צדק צדק תרדוף δικαίως τὸ δίκαιον διώξῃ. Vergl. auch 2. 4 ונשמרתם κ. εὐλαβηϑήσονται ὑμᾶς „ihr werdet gehütet werden", „man wird

ρεϑ, (wo jedoch immer das Μα = מ schwierig, da ein Leser wohl das Nomen χαναρεϑ, aber nicht auch die Präposition an den Rand bemerkt haben würde); vielleicht auch das vielbesprochene Ουλαμλούζ Genes 28, 19 (aber auch hierbei obiges Bedenken); hingegen ist selbst bei dieser Annahme ἐις Βουϑάν und ἐκ Βουϑάν Numer. 33, 6. 7 nicht zu rechtfertigen.

f) Bei tieferm Eingehen gewahrt man, dass auch Onkel. dieses לחה von לחי genommen, daher er in höherer Decenz mit ולא שנא זיו יקרא דאפוהי (mit Beziehung auf Exod. 34, 29) übersetzte.

g) 26, 12 ist ושבעו εὐφρανϑήσονται, vielleicht veranlasst durch ושמחת des vorhergeh. V. Die Hexapla hat hier: 'Αλλος: ἐμπλησϑήσονται. Umgekehrt 14, 29 O. (LXX) ושבעו εμπλησϑήσονται. 'Αλλος. εὐφρανϑήσονται. Vielleicht war auch dasselbe Verhältniss 26, 12: es wurde O mit 'Αλλος verwechselt (vergl. Anmerk. *c)*, und es ging dieser Fehler in die Codd. über.

sich vor euch hüten" (Zeichen der Furcht), und den Passiv in Activ umgewandelt. Wahrscheinlich durch das vorhergehende ויראו מכם veranlasst. — Zuweilen aber ist zu wortgenau übersetzt und nicht auf den Zusammenhang Rücksicht genommen. 25, 11 יחדו ἐπὶ τὸ αὐτὸ, nach dem vorhergehenden ינצו unpassend. Vergl. auch 23, 25 כנפשך, wo der Vert. nicht verstand, dass נפש hier „Wille, Lust" bedeute. Vergl. auch 2, 6 תכרו μέτρῳ λήψεσθε, von כור Mass.

Man findet auch manche Contractionen in diesem Buche 1, 1 ist ובין vor תופל unübersetzt durch das frühere בין. 11, 31 fehlt וירשתם durch das frühere לרשת. 13, 16 ואת בהמתה durch das vorhergehende ואת כל אשר בה. 17, 11 אשר יורוך durch das folgende אשר יאמרו. 18, 6 ובא durch das frühere יבוא. 28, 51 השמידך durch das spätere עד האבידו u. a. m. Nur dürften derartige Stellen, wie schon oft bemerkt, von Diaskeuasten und Abschreibern hervorgegangen sein.

Inversionen: 2, 6. 12, 1. 13, 3 (2). 20, 18. 27, 14. — Activ in Passiv und umgekehrt: 21, 1. 22, 24. 23, 15 (14) u. a. m.

Auf Schwankungen im Deuteron. in der Uebersetzung manches Wortes wurde schon Vorst. S. 193, 195 aufmerksam gemacht. Hierzu ist noch zu vergleichen 2, 34 שריד ζωγρίαν und 3, 3 σπέρμα (!). 3, 17 הפסגה Φασγά und V. 27 λελαξευμένου (4, 49 λαξευτῆς).

Die Abweichungen 14, 6 — 18 von Levit. 11, 6 — 19 zählt schon Hody (l. l. p. 211. 212) auf. Sollte hieraus mit demselben auf Verschiedenheit der Uebersetzer der verschiedenen Bücher gefolgert werden (vergl. hingegen *Toepler de Pent. Alex. Indole p. 27 seq.* welcher behauptet, diese Varianten seien nur durch Abschreiber entstanden und zeige sich bei richtiger Anordnung hier dieselbe Uebersetzung wie Levit.), so wäre nach Obigem noch weiter auf verschiedene Uebersetzung eines und desselben Buches, zu folgern (vergl. Vorst. das. Anmerk. [d]). Doch ist hier noch eine andere Frage hervorzuheben: Hat der Verf. von Deuteron. die Versionen der vorhergehenden Bücher gekannt? Dass er, wie oben bemerkt wurde, 28, 57 מבין רגליה διὰ τῶν μηρῶν gibt, übereinstimmend mit Genes. 49, 10, beweiset nicht, dass er die Version der Genesis vor sich gehabt, sondern nur, dass beide Vertenten eine gleiche Norm des Euphemismus, die überhaupt den Uebers. des Pentat. eine gemeinschaftliche gewesen zu sein scheint (vergl. Vorst. S. 173 und weiter §. 41) befolgten.

Mehr dürfte aus 21, 17 ראשית אונו und Genes. 49, 3 zu schliessen sein; doch ist diese Uebereinstimmung an sich natürlich, und ist vielmehr entgegen zu halten die Abweichung in נזיר אחיו, welches Genes. 49, 26 ὧν ἡγήσατο ἀδελφῶν, aber Deuteron. 33, 16 δοξασθεὶς ἐπ' ἀδελφοῖς, vergl. auch Genes. 34, 7 נבלה ἄσχημον, besser als Deuteron. 22, 21 ἀφροσύνην. — Noch gewichtigere Anzeichen liegen vor, dass der Vert. zu Deuteron. nicht die Version zu Exodus gekannt. Das verunglückte ἐγκαταλείμματα 28, 5. 17 für ומשארתך, über das Exod. 7, 28. 12, 34 (φυράματα) hätte Aufschluss geben können, wurde schon oben (S. 206) erwähnt. Aber nehmen wir auch an, dass jene Stellen dem Gedächtnisse des Vert. entfallen waren, so zeigt sich eine andere befremdende Abweichung, für die eine solche Annahme nicht genügt. Im Decalog, den Jedermann bei der geringsten Bekanntschaft mit der Schrift wohl Exod. K. 20 aufzufinden wusste, ist Exod. 20, 3 על פני πλὴν ἐμοῦ, und dieses absichtlich aus Decenz gegen das höchste Wesen (vergl. §. 17). Der Vertent zu Deuteron. aber, (obschon er auch an anderen Orten dieses Streben theilt. vergl. §. 37) gibt dennoch in derselben Stelle 5, 7 על פני durch πρὸ προσώπου μου [h]). — Ungewiss ist auch, ob er Levit. gekannt. Zwar dürfte aus 28, 22 wo für שחפת das ihm durchaus nicht entsprechenden ἀπορία, zu schliessen sein, dass dieses Wort aus Levit. 26, 16, wo zu Anfange des V. בהלה ἀπορία, abgeholt ist und der Vert. unbedachtsamer Weise es auch hier vorangestellt; allein die Uebers. ist überhaupt in diesem V. zu unzuverlässig als dass sie zu einem Schlusse berechtigte [i]). — Ein schwacher Fingerzeig weiset auf

---

h) Zu bemerken ist noch, dass im Decalog Deuteron. V. 17 dem masor. T. gemäss die Reihefolge ist: οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις (so im Vat. C.); während Exod. 20, 13 eine andere Ordnung, (vergl. S. 76). War es unserm Vertenten darum zu thun, sich im Decalog genau an das Wort und die Ordnung des Textes zu halten, oder hatte der Diaskeuast (das.) vergessen auch hier die Aufeinanderfolge zu ändern? Doch ist nicht zu übersehen, dass manche Codd. auch Deuteron. zuerst οὐ μοιχεύσεις haben. — Der Vat. Cod. hat ferner im Decalog Deuteron. V. 8 פסל εἴδωλον. In diesem Buche ist aber allenthalben פסל γλυπτόν: wenn nun also nur an dieser Stelle εἴδωλον, so würde dieses auf ein Abholen aus Exod. 20, 4 weisen, wo εἴδωλον. Allein εἴδωλον kann von Abschreibern herrühren (?), auch haben mehre Codd. Deuteron. z. St γλυπτόν.

i) Für die sieben Nomina des Urtextes sind hier nur sechs Be-

die Unbekanntschaft des Vertenten mit der Version von Numerus. Unser Vertent liebt nämlich Ortsnamen, so weit er es vermag, zu übertragen (vergl. auch oben S. 14). So 1, 1 וחצרות κ. Αὐλῶν (Numer. 11, 35 Ἀσηρώθ). Das. ודי זהב καταχρύσεα. vergl. auch 2, 23 כפתורים Καππάδοκες (Genes. 10, 14 Γάφθωριείμ). כפתור Καππαδοκία (und diesem ahmt Amos 9, 7 nach). Aber 1, 44 ist חרמה unübersetzt, Ἑρμᾶ, obschon Numer. 21, 3 ἀνάθεμα. Der Vertent scheint also jene Version nicht gekannt zu haben.

§. 36.

Wir gehen nach obigen Bemerkungen über die Uebersetzungsweise dieses Vert. zu der Erklärung der an Schwierigkeiten reichen K. 32 (bis V. 44) und 33 über. Als Notiz senden wir voraus, dass die Onkel. Uebersetzung allgemein das Streben zeigt, die Metapher auf ihre eigentliche (prosaische) Bedeutung zurückzuführen (vergl. *Luzzato Philox. p. 18)*; Veranlassung hierzu war wahrscheinlich die Rücksicht auf allgemeine Verständlichkeit. Dieses Streben tritt in diesen Kap. auch bei unserm Vert. hervor.

32 V. 2 יערף προςδοκάσθω, תזל καταβήτω: die Metapher aufgelöst wie sie in der prosaischen Redeweise zu dem folgenden אמרתי, לקחי passt. Bemerkenswerth Onkel. für תזל יתקבל. — V. 4. 15. 30. 31 צור θεός: die eigentliche Bedeutung. — V. 5 שחת לו לא ἡμάρτησαν οὐκ αὐτῷ. Onkel. חבילו להון לא ליה (der V. fragend: שחת לו „sündigten sie ihm'? לא „nein"! und ins Kategorische umgewandelt, wie sonst häufig). — בניו מומם τέκνα μωμητά vgl. Onkel. בניא, דפלחו לטעותא etwas amplificirt. — V. 6 ist זאת doppelt übersetzt: ταῦτα (zu Anfange des Vers. Inversion), und dann οὕτω (an der Stelle, wo im masor. T. זאת): Eines ist Glossem. — ויכוננך κ. ἔπλασέ σε. Onkel. ואתקנך. — V. 8 ἀγγέλων θεοῦ vergl. Vorst. S. 70. — V. 9 scheint eine spätere Ueberarbeitung und darum auch Ισραήλ zugesetzt. (Wahrscheinlich veranlasst durch einen früheren Abschreibefehler, durch den Ιακωβ zum

---

nennungen. Und in welcher Ordnung! ῥίγει passt nicht zu ובדלקת: hierfür wäre besser das frühere πυρέτῳ; zu welchem Worte ῥίγει gehöre, ist kaum zu ermitteln.

vorigen Stichos kam. Vergl. Vorst. S. 68.) — V. 10 ימצאהו αὐτάρκησεν: ganz entsprechend Onkel. ספק (vgl. auch Numer. 11, 22 ומצא ἀρκέσει und Onkel. יספקון). — ובתהו יליל ישימן ἐν δίψει καύματος, ἐν γῇ ἀνύδρῳ. Entsprechend Onkel. ובבית צחונא אתר דלית מיא. — Das. כאישון עינו ὡς κορὴν ὀφθαλμοῦ; das αὐτοῦ vielleicht zur Vermeidung des Anthropomorphismus weggelassen. Aus ähnlicher Ursache gibt Onkel. כבבת עיניהון. — V. 11 יעיר σκεπάσαι, ירחף ἐπεπόθησε: die Metapher aufgelöst [a]). V. 12 ואין עמו οὐκ ἦν μετ' αὐτῶν. Zahl und Endung sind bei den Pronomen, wie häufig bemerkt, selten zuverlässig: und mag es hier ursprünglich geheissen haben αὐτῷ. Doch dürfte auch die heutige Leseart αὐτῶν authentisch sein und bezog der Vertent das עמו auf עמו V. 9, welches auch das Object von dem vorhergeg. ינחנו ist, ἦγεν αὐτούς; daher auch hier der Plural αὐτῶν „nicht war ein fremder Gott bei ihnen". Veranlassung mochte hierzu sein, das Verlangen der decenten Aussage vom höchsten Wesen, daher keine andere Gottheit ihm an die Seite gestellt werden darf. Vgl. §. 17. 32. Auch Jonathan gibt ולא משרי ביניהון פלחי פולחנא נוכראה. Doch scheint das μετ' eher auf die erstere Aufnahme hinzuweisen. — V. 13. במתי ἰσχὺν Onkel. תוקפי. (Auch hier stets die vielf. Zahl αὐτούς, welches auch einmal zuviel.) — ויניקהו ἐθήλασαν: der Vert. scheint ויינקו gelesen zu haben. Vielleicht ungenau übersetzt. — V. 14 בשן ταύρων: aus dem Zusammenhang combinirt. — V. 15 ist zu Anfang ein abgeschmackter Zusatz: καὶ ἔφαγεν Ἰακὼβ [b]); wahrscheinlich durch ein Glossem veranlasst.

---

a) Die Verbesserungen und Lesearten, die man hier conjecturirte (ἐπεπέτησε, oder die LXX haben gelesen ירחם; vergl. Schleussner *h. v.*) beweisen, wie oberflächlich man mit den LXX verfuhr, über die man nicht im Zusammenhange und im Eingehen auf ihren Geist, sondern stückweise forschte.

b) Der Sam. Pent. hat: ויאכל יעקב וישבע וישמן וכו'. Wir sehen ab von dieser Construction und bemerken nur, dass der Samar. Pent., der וישבע ישמן, also ein Wort mehr als auch die LXX hat, von dem masor. und dem gr. T. zugleich zu seinem Irrthum verleitet wurde. Weil er im gr. T. ἐνεπλήσθη fand, welches sonst gewöhnlich für שבע, gab er וישבע, wagte aber dennoch nicht, das וישמן des masor. T. ganz zu opfern, sondern verstümmelte es dem frühern ויאכל gemäss in וישמן. Allein die LXX haben für וישמן ἐνεπλήσθη gegeben; und wenn auch in demselben V. שמנת ἐλιπάνθη ist, so findet sich doch auch an anderen Stellen, dass die LXX in demselben V. verschiedene gleichbedeutende

das Ιαχωβ erklärend für ישורן gab und das in den Text kam. Ferner ישרון ἠγαπημένος: so allenthalben bei den LXX. Welche Etymologie sie im Auge hatten, ist schwer zu enträthseln. Die anderen Uebers. geben εὐθύτατος oder εὐθής. Vgl. Hieronym. zu Jes. 44, 2. V. 16 με. Es ist für hier und die folg. Verse zu merken, dass die Pronomen ungenau gegeben sind, entweder weil verschrieben, oder der Vert. selbst um mehr zu verdeutlichen, Personen und Zahl änderte. — V. 17 שערום ᾔδεισαν dem Inhalte nach. — Zu merken ist noch שדים δαιμονίοις, wahrscheinlich in der Vulgärsprache der alexandr. Juden „Abgötter, Ungötter“ ausdrückend. — V. 19 hat וינאץ zwei Uebersetzungen, eine ist Glossem. — V. 20 אַראה δέιξω a. w. אַראה. מה אחריתם τί ἔσται αὐτοῖς ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν: eine Zeitbeziehung. Vgl. §. 40. — V. 22 באפי ἐκ τοῦ θυμοῦ: zur Vermeidung des Anthromorphism. Onkel. ברגז vgl. auch 29, 19 Onkel. und die LXX. — V. 23 אכלה συμπολεμήσω. Viele Codd. lesen συντελέσω. Der Uebersetzung συμπολεμ scheint eine hagadische Milderung zu Grunde zu liegen, vergl. Raschi. Onkelos אגרי. — V. 24 מזי τηκόμενοι nach dem aram. למזא Dan. 3, 19. Vgl. Ibn Esra. Ueber קטב ὀπισθότονος vgl. Schleussn. *h. v.* und מרירי ἀνίατος ist nicht nach der eigentlichen sondern nach der hier passenden Bedeutung gegeben. Vgl. V. 33. — V. 25 עם איש שיבה μετὰ καθεστηκότος πρεσβύτου „mit angesehenem Greise“ (καθίστημι ist häufig „festtellen, hochstellen“ u. dergl. m.) Der Vert. legte hier Gewicht auf איש, welches wie bekannt, zuweilen „Vornehmer, Angesehener“ (vgl. Ps. 49, 3 und sonst) ausdrückt. — V. 26 אפאיהם διασπερῶ αὐτούς. Vgl. Raschi und Ibn Esra, die es von פאה erklären: „ich werde sie nach allen Seiten zerstreuen.“ — V. 27 אגור ἵνα μὴ μακροχρονίσωσι. Onkel. hat כניש; אגור also Part. praes. pass. von אגר „wenn nicht der Zorn des Feindes gesammelt wäre“ sich gegen sie sammelte. Diese Bedeutung scheint auch der Vert. festgehalten zu haben und gab metonymisch „langdauernd“. Für μακροχρονίσωσι ist zu lesen μακροχρονίσῃ. — Das. ינכרו συνεπιθῶνται scil ἑαυτοῖς *(ne sibi tribuant, Schleussn. h. v.)*. Onkelos יתרברב. — V. 29 לו חכמו ישכילו οὐκ ἐφρόνησαν συνιέναι. Der Vert.

Ausdrücke für dasselbe Wort geben — vergl. Vorst. §. 34., Anmerk. *d.* — und liefert unser K. V. 21 in כעסוני אכעיסם ebenfalls einen Beleg hierfür.

las vielleicht לֹא, oder er löste das Hypothetische „wären sie klug, so würden sie einsehen" in Assertorisches auf: „Sie sind nicht klug um einzusehen." — זאת ταῦτα ist zum folg. Stichos gezogen, vielleicht durch Abschreiber. — V. 31 פלילים ἀνόητοι. Die Conjectur, der Vert. habe gelesen אוילים (Schleus. *h. v.*) ist eine sehr unglückliche. Vielleicht zog er das לא zu Anfange des V. auch hierher. Vgl. weiter zu 33, 6. Doch scheint auch dieses nicht befriedigend. — V. 33 אכזר ἀνίατος, vgl. V. 24. Die Behauptung *Bochart's (Hieroz. II. 3. 5) „ac si pro* אכזר *legerint* אין זר: *non est curatio*" ist um so mehr grundlos, als er selbst aus vielen Schriftstellern anführt, dass die Ottern zu Alexandr. schnell und unheilbar tödten: und da ist doch der Ausdruck ἀνίατος sehr gut gewählt! — V. 35 לי נקם ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως. Der Vert. las ליום, vielleicht durch vermeintliche Abbreviatur 'לי hierzu verleitet. — ושלם ἀνταποδώσω. Onkel. ואנא אשלם. — V. 36 vgl. §. 40. — V. 38 bezog der Vert. יאכלו ישתו. auf die Opfernden (nicht auf אלהימו wie fast alle Exegeten), und wendet in Uebereinstimmung mit dem folg. ויעזרוכם auch hier die zweite Person an. — V. 39 einmal ἴδετε zuviel. — ואחיה ζῆν ποιήσω gut. עמדי πλὴν ἐμοῦ: Decenz beim höchsten Wesen. — V. 40. κ. ὀμοῦμαι τὴν δεξίαν μου Glossem nach Jes. 62, 8. — V. 42 ברק ὡς ἀστραπὴν. Onkel. כחיזו ברקא. — V. 42 פרעות ἀρχόντων. Vielleicht leitete es der Vert. von פרעה egypt. „Fürst" ab (vgl. das coptische ΘΟΥΡΟ. *Jablonsky ed. the Water T. 1. p. 374)*; oder er nahm die Bedeutung „Scheitel" als Metapher für Fürst und gab den eigentlichen Sinn. So zeigt es sich auch 33, 20. — V. 43 ist reich an Zusätzen und überarbeiteten Stellen. Der Eingang εὐφρανθήσετε bis ἄγγελοι θεοῦ ist ganz im Geschmack der Apocryphen, und als Epinaium von einem Leser dieser, die Schicksale Israels verkündenden Weissagung, angefügt. Die eigentliche Version beginnt erst von dem andern εὐφράνθησετε: für עמו sind hier zwei in einander geflossene Uebersetzungen (deren eine Glossem): die eine nahm עִמּוֹ und daher μετὰ, die andere wie der masor. T עַמּוֹ. Dann wieder ein apologetischer Zusatz, und durch dieses apologetische Streben ist עבדיו υἱῶν. ונקם ישיב hat wieder eine doppelte Uebers. (κ. ἐκδικήσει und ἀνταπ. δικὴν), dann parallelisirt nach V. 41 (κ. τοῖς μισοῦσιν ἀνταποδώσει), dann übersetzt אדמתו ועמו τ. γῆν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ

a. w. ארמת עמו: entweder weil der Vert. so las, oder Hendiadys (vgl. S. 204.), die auch mehre Exegeten hier annehmen.

33 V. 2. הופיע κατέσπευσε נפ"ר mit נע"ר (als wäre es von עוף) verwechselt. Vergl. Vorst. S. 146.200. — ואתה מרבבות קודש σύν μυ ριάσι Καδης. Der Vert. nahm das מ"ם des מרבב' „aus, mit", wie die meisten Exegeten und daher σύν: ואתה liess er aus, da schon vorher ἐπέφανε, κατέσπευσε. — Καδης ist das hebr. Wort des Urtextes, aber verschrieben. Auch die des Hebr. unkundigen Krv. nahmen ἅγιος in diesem Καδ. wahr. [c]). Es ist wie man leicht erkennt nach dem bekannten Ortsnamen קָדֵשׁ Καδής verstümmelt; der Vert. selbst dürfte diesen Unsinn schwerlich gesetzt haben, auch müsste es dann heissen εἰς Καδης. Es ist zu lesen Κοδής. Der Vert. bezog diesen V., wie auch die meisten Exegeten auf die Offenbarung auf Sinai, und verstand unter קודש (wie dieses auch sonst bei den LXX, vgl. Job 36, 14 וחיתם בקדשים ἡ δὲ ζωὴ αὐτῶν τιτρωσκομένη ὑπ' ἀγγέλων vgl. Vorst. S. 86 Anmerk. *i*) Engel, eigentlich heilige Wesen. Darum ist auch das אש דת dem hebr. Parallelismus angemessen ἄγγελοι. Im Allgemeinen scheint der Vert. Ps. 68, 18 im Auge gehabt zn haben. (Verfehlt ist למו μετ' αὐτοῦ, vgl. auch 32, 35 למו unrichtig übersetzt.) — V. 3 אַף חובב עמים κ. ἐφείσατο τοῦ λαοῦ αὐτοῦ. φείδω *parco* entspricht nicht der eigentlichen Bedeutung חבב *amo, diligo*; aber der Vert. nahm diesen V. im Zusammenhange mit dem vorigen V., auf die göttliche Offenbarung am Sinai im Gefolge ihrer Engel: und da nach der Meinung des Alterthums die Erscheinung höherer Wesen für den Menschen Gefahr oder Tod bringend war, so ist nach dieser midraschischen Auffassung hier gut gegeben: „er schonte (obschon er mit seinen Myriaden Engeln sich herabliess) sein Volk" es blieb unversehrt. — עמים auf Israel bezogen vgl. Onkel. לשבטיא, und Raschi und Ibn Esra. והם תכו לרגליך κ. οὗτοι ὑπὸ σέ εἰσί: die Anthropom. vermieden. — ישא מדברותיך ist zusammengezogen mit תורה des folg.. V und das מ"ם als Partikel (מ' השימוש) genommen: „aus deinen Worten nahmen sie die Lehre ff." — V. 4 a. w. קהלות. — V. 5 las er וַיהי und nahm diesen V. messianisch. — V. 6

c) *Theodoret. quaest. 44:* καδης δὲ ἐνταῦτε οὐ τὴν ἔρημον λέγει ἀλλὰ τὴν τοῦ ὀνόματος ἑρμηνείαν. τὸ γὰρ καδης τῇ Εβραίων φωνῇ τὸ ἅγιον δηλοῖ. Hesych. Καδης. ἁγιασμός.

מתיו מספר κ. ἔστω πολυς ἐν ἀριθμῷ: der Vert. zog das frühere ויהי auch hierher: ואל יהי; und so nimmt es auch Ibn Esra. — Manche Codd. schieben vor ἔστω ein: Συμέων (κ. Συμ. ἔστω πολύς ff.), so dass auch Simon hier nicht ohne Segen ausgehe. Doch bemerkt schon ein Scholion: τὰ ἀκριβῆ ἀντίγραφα οὐκ ἔχει μνήμην τοῦ Συμεων (vgl. ausführlich bei *Flam. Nobil.* und *L. Bos. ad vers.*); — V. 7 תביאנו ἔλθοις ἄν. Der Vert. las entweder תבוא נא (!!) oder er übersetzte zu irgend einem apologetischen Zwecke ganz frei [d]). V. 8 תמיך ואוריך לאיש חסידך δότε Λευὶ δήλους αὐτοῦ, κ. ἀλήθειαν αὐτοῦ τῷ ἀνδρὶ τῷ ὁσίῳ. Das δότε Λευὶ ist eine spätere Ueberarbeitung, um den Stichos zweigliederig zu machen: und hierdurch auch der falsche Casus δήλους, ἀλήθειαν. — Da gewöhnlich אורים ותמים ist, so dass אורים zuerst: so kam auch hier voran δήλους (die gewöhnliche Uebersetz. für אורים) und dann ἀλήθειαν (die gewöhnl. Uebers. für תמים vergl. oben §. 18 zu Ende.) — — נסיתו תריבהו scheint der Vert. auf Israel bezogen zu haben: du (o Volk) hast ihn u. s. w., und zwar nach Exod. 17, 2 ff.; der Plural ἐπείρασαν, ἐλοιδόρησαν ist wie öfter bemerkt wurde, als „sie, man" zu nehmen. Zu dieser Auffassung mochte der Vert. durch das Streben der decenten Redeweise bei dem höchsten Wesen veranlasst worden sein. — V. 10 באפך ἐν ὀργῇ σου: Vermeidung der Anthromorphie. — Ungenau ist וכליל διαπαντός. — V. 11 מחץ κάταξον ist, wie leicht zu erkennen, zu lesen πάταξον (und so hat es Compl.). — קמיו ἐχθρῶν ἐπανεστηκότων: ist Ersteres erklärendes Glossem. — V. 12 fehlt das erstere עליו, vielleicht durch das zweite vom Vert. oder Abschreiber ausgelassen; dafür ist aber ὁ θεὸς zugesetzt. Vielleicht las aber der Vert. עליון (der Höchste) für עליו und drückte es durch ὁ θεός aus. Doch wird עליון durch ὕψιστος, nie aber durch θεός übersetzt. — V. 13 מְבֹרֶכֶת ἀπ' εὐλογίας nahm der Vert. wie מִבִּרְכַּת. — Etwas frei ist übersetzt רובצת תהום vergl. Onkelos. — V. 14 תבואות שמש γεννημάτων ἡλίου τροπῶν: etwas amplificirt und gut. — V. 16 שוכני סנה τῷ ὀφ-

---

d) Die Hexapla hat: Α. εἰς τὸν λαὸν Ιουδὰ εἰσέλθοισαν. Es bedarf kaum einer Erwähnung, dass dieses nicht dem worttreuen Aq. angehöre. Vergl. Scharfenberg *ad loc.* Vergl. auch 1, 31. 7, 23. 8, 14 wo in der Hexapla Aq. bei Stellen bezeichnet ist, die von ihm nach seiner Uebersetzungsweise nicht herrühren können.

θέντι ἐν τῇ βάτῳ: das anthropom. שכן vermieden (vergl. folg. §.). Onkel. אתגלי באסנא. — V. 19 עמים הר יקראו ἔθνη ἐξολοθρεύσουσι καὶ ἐπικαλέσεσθε. Man erkennt leicht, dass hier zwei Uebers. seien und ὄρος (הר) sich in εξολο. verloren. Eine Uebers. war wahrscheinlich ἔθνη ὄρος θροήσουσι: „Völker verkünden den Berg" (erzählen von ihm), so dass עמים Subject, הר Object. Aus dem ὄρος wurde durch eine leichte Verwechselung des liquiden ρ mit λ (Vorst. S. 98) ολος und so schlich sich das häufig vorkommende ἐξολοθρεύσουσι ein. Die andere Vers. bezog, wie allgemein gedeutet wird, יקראו auf זבולן des vor. V., „Völker rufen sie nach dem Berge": עמים Object: und ist nur noch zu bemerken, dass einige Cod. (und so führt auch Theodoret an) ἐπικαλέσονται haben, (über derartige Corruptionen vergl. Vorst. S. 67). Diese andere Vers. war also ἔθνη ὄρος (oder ἐπὶ ὄρος) ἐπικαλέσονται. Für die doppelte Version zeigt auch das zweimalige ἐκεῖ für שם. — שפע ימים יינקו πλοῦτος θαλάσσης θηλάσει σε: schon Theodoret citirt θηλάσουσι, welches richtig, und muss sein πλοῦτον. — ושפוני טמוני חול κ. ἐμπόρια παράλιον παροικούντων. Theodoret führt an: κ. εμπορίαν παραλίαν κατοικούντων. Diese Leseart ist die richtige und dem Texte entsprechende. Der Vert. führte die Metapher auf den eigentlichen Sinn zurück (Eingang des §.): שפוני nahm er von dem aram. ספן, ansehnlich, reich, vornehm. Vergl. *Moëd Katan* 28, 8. Zweites Targum zu Esther 1, 12. 7, 10, (vgl, *Biur* bei Mendelssohn z. St.) טמוני חול die im Sande Verborgenen, d. i. die Küstenbewohner; daher der Handel (Reichthum) der am Meere Wohnenden. — V. 20. קדקוד ἄρχοντα. Onkel. מלכין vgl. oben zu 32, 42. — V. 21. כי שם חלקת מחוקק ספון ויתא ראשי עם ὅτι ἐκεῖ ἐμερίσθη γῆ ἀρχόντων συνηγμένων ἅμα ἀρχηγοῖς λαῶν. In dieser höchst auffallenden Version scheint im Allgemeinen nur dieses angenommen werden zu dürfen. Der Vert. bezog den V. auf Numer 32, wo Moses den Söhnen Gad's im Beisein des Eleasar, Josua und der Stammhäupter das Land jenseits des Jordan als Erbtheil anwies. Hinsichtlich der Einzelnheiten können wir uns nur auf einige unsichere Vermuthungen beschränken. Für חלקת war hier ursprünglich μέρις vgl. Genes. 33, 19. Jos. 24, 32 u. a. m. γῆ scheint von einer andern Hand, eine Glosse; sie kam in den Text und Diaskeuasten verarbeiteten das unverständliche γῆ μέρις in γῆ ἐμερίσθη. מחוקק ἄρχων, vgl. Aehnliches Numer 21, 18 במחוקק ἐν τῇ βασιλείᾳ. ספון scheint der Vert. von ספה ge-

nommen zu haben; vgl. 32, 23 אספה συνάξω. Gut erklärlich ist ἀρχηγ. λαῶν: diese ἀρχηγοὶ λαῶν sind die Häupter der Stämme und darum λαῶν: plural. Sehr schwierig ist aber ויתא ἅμα; sollte der Vert. gelesen haben יחד (!!), oder nahm er es von ויאתו (und sie willigten ein"; vgl. Genes. 34, 15. 22) und übersetzte dem Inhalte nach? — צדקת ה' δικαιοσύνην κύριος, muss sein κυρίου, sowohl nach dem hebr. T. als nach dem ganzen Zusammenhang, und zwar wie Raschi und Ibn Esra erklären: sie hielten treu das Versprechen, vor ihren Brüdern in den Krieg zu ziehen (Numer 32.) — V. 25 דבאך ἰσχύς Onkel. תקפך (der Sam. Pent. רביך deine Lehrer!!) — V. 27 מעונה καὶ σκεπάσει σε θεοῦ ἀρχή. Ein Scholion bemerkt: ἄλλα ἀντίγραφα ἔχει· κ. σκέπασις θεοῦ ἀρχῆς. — ומתחת κ. ὑπὸ ἰσχύν, frei, nach dem Zusammenhange, gut. — V. 28 עין יעקב ἐπὶ γῆς Ἰακώβ: verschrieben für πηγὴ Ιακ. — V. 29 מגן עזרך ὑπερασπιεῖ ὁ βοηθός σου. Das Hauptwort in Verbum umgewandelt; vgl. Genes. 15, 1, wo dasselbe; vgl. auch Vorst. S. 144. *g*, (und es wäre hierdurch die Leseart des Vat. Cod. V. 27 מעונה σκεπασεῖ zu rechtfertigen). — על במותימו ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτῶν die Metapher aufgelöst. Onkel. על פריקי צוארי מלכיהון. Vgl. auch 32, 13.

§. 37.

Der Vert. des Deuteron. vermeidet (wie schon aus dem Bisherigen zu erkennen) Anthropomorphismen, sucht die höhere Decenz zu bewahren und schiebt zu diesem Zweck zuweilen eine Partikel u. s. w. ein. 1, 31. אשר נשאך ὡς τροφοφορήσει (l. ἐτροφοφόρησε, und so haben mehre Codd.) *a*) „versorgen" ist ein decenterer Ausdruck als „tragen" vgl. jedoch Exod. 19, 4, wo aber in einem andern Sinne. — V. 36 אשר מלא אחרי ה' διὰ τὸ προςκεῖσθαι αὐτὸν τὰ πρὸς θεοῦ. — V. 42 אינני בקרבכם ου γάρ εἰμι μεθ' ὑμῶν. — 12, 11. 14, 23. 16, 6. 11. 26, 2 לשכן שמו שם ἐπικληθῆναι τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐκεῖ; vgl. auch 12, 5 לשכנו ἐπικληθῆναι (wo jedoch die Uebers. verfehlt) *b*). — 18, 13. תמים תהיה עם ה' τέλειος ἔσῃ ἐναντίον κυρίου. — 32, 51.

---

a) Die Leseart ἐτροποφόρησε, die manche Codd. haben, weiset Grabe (*Prolegom. c. 3. §. 8*) zurück.

b) Nehem. 1, 9 ist לשכן את שמי ἐπισκηνῶσαι τὸ ὄνομα. Vergl. auch oben S. 168.

על אשר מעלתם בי ὅτι ἠπειθείσατε τῷ ῥήματί μου. Onkelos על דשקרתון במימרי (fast scheint, als habe dem Vert. dieses במימרי vorgelegen.) c).

Eine besondere Beachtung verdient 4, 34 ובמוראים x. ἐν ὁράμασι a. w. ובמַרְאים, ebenso 26, 8. ובמורא ἐν ὁράμασι a. w. ובמַרְאֶה (der Plural berechtigt nicht zu der Annahme, der Vert. habe ובמראים gelesen, da eine solche Uebersetzungsweise nicht selten); hingegen ist 34, 12. המורא θαυμάσια. Der Samar. Pent. hat 4, 34 ובמראים und 26, 8. ובמראה, und auch 34, 12. המראה; der Vert. hingegen liest 34, 12. wie der mas. T. — Wenden wir uns zu Onkelos, so hat er und mit ihm Jonathan 4, 34. 26, 8 חזונין also מראים; hingegen differiren Onkelos und Jonathan 34, 12: ersterer gibt חזונא, Jonathan דחיל (wie der masor. T.). Man erkennt aus Jonathan, dass wohl eine Veranlassung vorgelegen sein muss, an den frühern zwei Stellen die wörtliche Uebersetzung von מורא zu vermeiden. Und diese Veranlassung scheint sich hierin zu finden. מורא ist im Aram. דחלתא (vgl. Jonathan zu Jes. 8, 12 und sonst); nun bedeutet aber דחלא, דחלתא überhaupt Verehrung, und daher auch auf Götzen anwendbar, wie aus Exod. 32, 4 zu ersehen, wo für אלה אלהיך ישראל Onkel. אילן דחלתך ישראל gibt. Dieser Uebersetzer aber, der jede zweideutige Bezeichnung vermeidet, der selbst für אלהי האלהים (Deuteron 10, 16) אלהא דיינין gibt, wie sollte er 4, 34. 26, 8 sagen, der Ewige habe herausgeführt בדחלן רברבן, welches die Bedeutung haben könnte, mit grossen Göttern!!! d). — Onkelos hielt sich aber auch durch Berücksichtigung auf Exod., wo Aaron eine דחלתא gemacht hatte, veranlasst auch 34, 12 wo es heisst לכל המורא הגדול אשר עשה משה, den Ausdruck דחלתא zu vermeiden und das einmal gewählte חזונא beizubehalten; Jo-

---

c) Ueber אַף ὀργή 29, 19. 32, 22. 33, 10 wurde vor. §. gesprochen. 29, 19 wo der masor. T. יעשן אַף, liest der Sam. Pent. יחר אַף, um den Anthromorph. zu vermeiden (*Gesenius de P. S. p. 59*), was er jedoch 32, 22, wo er wie der mas. T. קדחה באפי hat, vergass. Die LXX haben 29, 19 offenbar יעשן gelesen, da ἐκκαυθήσεται übersetzt ist, für חרה wird im Pentateuch (und auch in den anderen Büchern mit Ausnahme von 2 Sam. 24, 1) ὀργίζω, θυμόω, nie aber ἐκκαίω gegeben.

d) Jerem. 32, 21 ובמורא gibt (der eigentliche) Jonathan, der wie Onkelos Anthropom. und zweideutige Bezeichnung vermeidet, ebenfalls ובחזונא.



nathan ist hier nicht mehr so ängstlich, er gibt die eigentliche Bedeutung דחיל, und wurde er vermuthlich durch ein altes Targum oder, da Jonathan gewöhnlich Onkelos zur Folie nimmt, durch eine alte Leseart des Onkel., die hier דחיל hatte, geleitet. Dieses Targum scheint auch dem Vertenten vorgelegen zu haben: und so erklärt sich 4, 34. 26, 8 ὅραμα, und 34, 12 θαυμάσια.

Zu erwähnen ist ferner 4, 19 אשר חלק ה' אלהיך אותם לכל העמים ἃ ἀπένειμε κυρ. ὁ θεός σου αὐτὰ πᾶσι τοῖς ἔθνεσι. Die Hexapla führt von Aq. Symm. Theod. an: ἅτινα διεκόσμησε κυρ. ὁ θεός σου ff. Aber der worttreue Aq. gab wohl nicht das dem חלק nicht entsprechende διεκόσμησε; und ist vielmehr ihm ἀπένειμε beizulegen, das heute in der Septuag., und wofür ehedem διεκόσμησε gewesen sein mag [e]). Dieses διεκοσμησε soll der polytheistischen (zabäischen) Ansicht vorbeugen, die in den Himmelsgestirnen Gottheiten wahrnahm: und auch Onkelos gibt aus dieser Ursache hier זמין für חלק. Hierdurch wird mancher Aufschluss über die, in den paläst. Quellen unter den von den LXX vorgenommenen Veränderungen angeführte Stelle Deuter. 4, 19 אשר חלק וכו' להאיר (vergl. Vorst. §. 4): eine Anführung, die, wie man nach Obigem erkennt, eine gewichtige Grundlage hat [f]).

---

e) Vergl. Scharfenberg *ad vers.*, der ebenfalls διεκόσμησε Aq. abspricht, dafür aber διεμέρισε anführt, mit Berufung auf 29, 26, wo Aq. חלק ἐμέρισεν gibt. In der Hexapla findet sich jedoch 29, 25 keine Uebers. des Aq.; wohl aber von Symm. προσῆκον.

f) Wir kehren hier nochmals auf die, Vorst. das. ausführlich angegebenen Veränderungen zurück. Es wurde das. S. 28. 29 nachgewiesen, dass nach der richtigen Leseart des jerus. Talmuds nur dreizehn Veränderungen den LXX. zugeschrieben werden: ferner S. 32 aus Meor Enajim angeführt, dass vier dieser Varianten (Genes. 2, 2. Exod. 4, 20. 12, 40. Numer 16, 15) sich noch in der heutigen Septuag. finden. Auf die Variante Genes. 1, 26 wurde oben § 7 zu Ende aufmerksam gemacht. Die Variante Levit. 11, 6 hat, so man שעירת רגלים liest (das. S. 29 Anmerk. *m*), ihre Richtigkeit. Die Variante Deuteron. 4, 19 ist in keinem Falle aus der Luft gegriffen, man findet sie bei griech. Uebersetzern: die paläst. Quelle gibt in dem להאיר zwar etwas ungenau, aber doch den Grundgedanken wieder. Auch für die Variante Deuteron. 17, 3 findet sich ein Anknüpfungspunkt in der Septuaginta. Die pal. Angabe will, dass der etwaigen Missdeutung אשר לא צויתי „die ich nicht befohlen" als wären sie nicht auf Gottes Wort hervorgegangen (unerschaffen)

Auch das midraschische Element tritt in dieser Version hervor. Prägnant ist 25, 5 ובן אין לו σπέρμα δὲ μὴ ῇ αὐτῷ. Da sonst allenthalben בן παῖς übertragen wird und nur an dieser Stelle allein σπέρμα, so ist zu erkennen, dass der Vert. ausdrücken wollte, die Leviratsehe finde nur dann statt, wenn keine Nachkommenschaft, auch nicht eine weibliche, da sei: hätte aber der Verstorbene eine Tochter zurückgelassen, so wird die Leviratsehe nicht eingegangen. Und so bestimmt es auch die Halacha; vergl. *Jebamot* 22 und sonst.

Auch V. 9 das. נעלו τὸ ὑπόδημα τὸ ἕν (um anzudeuten, dass nicht etwa die Beschuhung (vergl. Vorst. S. 136), so wie V. 5 ויבמה συνοικήσει (Genes. 38, 8 ויבם ἐπιγάμβρευσαι) zeigt halachische Tendenz; vergl. *Sifri* z. St. *Kidduschin* 2 und sonst. (Doch scheint τὸ ἕν ein späterer Zusatz.)

---

vorgebeugt werden sollte, daher לעבדם. Die Septuag. hat an dieser Stelle *ἅ οὐ προσεταξ(α) σοί.* Durch dieses *σοι* ist ebenfalls jenes Missverständniss gehoben und das ausgedrückt, was die paläst. Angabe durch לעבדם. Auch über die zu Genes. 18, 12 angeführte Variante wird durch Hülfe der Hexapla mancher Aufschluss, nur muss erst die richtige Leseart in den paläst. Quellen festgestellt werden. Onkelos übersetzt das. וחייכת שרה במעהא. „S. lachte in (über) ihr Inneres", als sie einen Blick in ihr Inneres warf, das nicht mehr geeignet schien Kinder zu empfangen u. s. w. (vergl. Raschi). Onk. wollte den Ausdruck des Spottes, der in ותצ׳ בקרבה liegt mildern und nahm daher בקרבה wie בקרביה (קרבים Eingeweide), und dieses ist auch die eigentliche Leseart im jerus. und babyl Talmud, und nicht בקרוביה wie die heutigen Ausgaben (und wie schon in früher Zeit corrumpirt, da auch Raschi Megilla l. l. so liest, und daher eine gezwungene Erklärung; vergl. das.) — Im Cod. Coisl. wird zu diesem V. als von Aquila herrührend für בקרבה angeführt *ἐν ἐγκάτῳ.* (Aq. pflegt überhaupt בקרב in dieser Weise zu übersetzen. Vergl. Scharfenberg *ad vers.*). Aber auch der alte Vertent der Genesis liebt diesen Ausdruck, wie aus Genes. 43, 29 רחמיו *τὰ ἔγκατα αὐτοῦ* zu ersehen ist. Wenn nun dieses *ἐγκάτῳ* auch dem alten Vert. angehörte (das *ἐν αὐτῇ* des heutigen Textes kam aus einer andern Uebersetzung hinein, so wie in dem gewöhnlichen hexapl. Text bei Aq. falsch *κατ' αὐτῆς* angeführt wird. Vergl. Scharfenberg), so würde die paläst. Variante בקרביה nicht nur gerechtfertigt erscheinen, sondern sich hier zugleich in der Septuag. eine überraschende Uebereinstimmung mit Onkel. zeigen. — Vielleicht würde, so nicht die Hexapla zu mehren in diesen Varianten angeführten Stellen verloren gegangen, sich noch mancher Aufschluss ergeben. — Da übrigens nach Vorst. S. 30. 31 die paläst. Angaben sich auf den dem Ptolem. übergebenen hebr. Pentateuch beziehen, so kann überhaupt aus der heutigen Septuaginta kein Schluss gegen die Richtigkeit dieser Angabe gezogen werden.

Dass 24, 1 ספר כריתות βίβλιον ἀποστασίου ist (und so auch Jes. 50, 1, Jerem. 3, 8) bekundet, dass zu Alexandrien die Scheidung einen Abfall, ein Vergehen der Frau voraussetzte und durch dieses motivirt wurde: daher die Benennung βιλ. ἀποστασίου. Dieses ist auch die Meinung der Schule Schamai's (*Gittin* 89): nur ein Vergehen der Frau rechtfertigt die Scheidung. 18, 3 וזה משפט הכהנים מאת העם αὕτη ἡ κρίσις τῶν ἱερέων τὰ παρὰ τοῦ λαοῦ zeiget, dass das darauffolgende מאת זובחי הזבח παρὰ τῶν θυόντων τὰ θύματα nicht etwa auf Opfernde, sondern auf die, die zum eigenen Gebrauche schlachten, zu beziehen sei. So führt auch Philo (*de Praem. Sacerd. p. 832*) an: ἀπὸ δὲ τῶν ἔξω τοῦ βωμοῦ θυομένων ἕνεκα κρεωφαγίας, τρία προστέτακται τῷ ἱερεῖ δίδοσθαι, βραχίονα καὶ σιάγονα καὶ τὸ καλούμενον ἤνυστρον. Und so erklärt es auch die Halacha *Cholin 130.*

§. 38.

Glosseme sind in diesem Buche: 1, 13 ראשימם בראשיכם ἐφ' ὑμῶν, ἡγουμένους ὑμῶν; vergl. auch V, 15, wo diese zwei Uebersetzungen in einander geflossen: ἡγεῖσθαι ἐφ' ὑμῶν. — 4, 34 לעיניך ἐνώπιόν σου βλέποντος. Vielleicht gehört βλέποντος zum folg. V., wo הראית unübersetzt ist, und ursprünglich ἔβλεψας sein mochte. — 7, 15 אשר ידעת ἃς ἑώρακος καὶ ὅσα ἔγνως. — 9, 2 ורם κ. πολὺν κ. εὐμήκη: ein Leser scheint רב gelesen zu haben. Vielleicht jedoch Parallelismus nach V. 14 und sonst. — 12, 6 hat נדבותיכם zwei Uebersetzungen; dem Vert. scheint nach V. 17 zu urtheilen κ. τὰς ὁμολογίας anzugehören, welches jedoch Levit, 22, 18 für נדר ist. Vergl. §. 26. — V. 30 פן תנקש אחריהם μὴ ἐκζητήσης ἐπακολουθῆναι αὐτοῖς: ein Leser las תבקש und gab ἐκζητ., dieses kam zu dem ursprünglich μὴ ἐπακολούθῃς in den Text und wurde mit ihm diaskeuastisch zusammengeschmolzen, worauf ἐπακολουθῆναι. — 16, 7 vergl. Vorst. S, 72, — 17, 8 hat דברי ריבות zwei Uebersetzungen: ἀναμέσον ἀντιλογία ἀντιλογίας, welches das דברי ריבות amplificirt, und ῥήματα κρίσεως, - 22, 1 השב תשיבם doppelt übersetzt. — 23, 18 vergl. Vorst. S. 71. — — 27, 23 der Vers (bis ואמר וכו') doppelt übersetzt: ein Vertent hielt חותנתו für Schwiegertochter νύμφη, ein anderer für Schwägerin (ἀδελφὴ τῆς

γυναῖκος). Am richtigsten hat jedoch der Alex. Cod. (und mit ihm auch Ald. u. a.) μετὰ πενθερᾶς αὐτῆς, und hierauf folgt sogleich V. 24. — 29, 9 ראשיכם שבטיכם ἀρχίφυλοι..... κριταί, dieses am unrechtmässigen Orte stehende κριταί kommt von einem Leser, der שבטיכם wie שפטיכם nahm (vergl. 1, 15). — 31, 19 לעד בבני ישראל κατὰ πρόσωπον μαρτυροῦσα ἐν υἱοῖς Ισρ.: ein unkundiger Leser nahm בבני wie בפני und übersetzte κατὰ πρόσωπον, welches dann in den Text kam.

Diaskeuasten haben in diesem Buche nicht weniger als anderswo gewaltet. Stellen parallelisirt: 1, 15 (a. w. נבונים) mit V. 13. — V. 31 ὁδὸν ff. mit V. 19. — 2, 5. 19 πόλεμον mit V. 9. — 2, 14 ἀποθνήσκοντες mit V. 16. — V. 21 zu Ende mit V. 22. — 4, 1 κ. πολυπλησιασθῆτε mit 8, 1. — V. 10 τ. ἡμερ. τ. ἐκκλησ. nach 9, 10. 10, 4. 18. 16. — V. 23 κ. ἀνομήσητε V. 25. — V. 33 ζῶντος mit 5, 23 (26). — 4, 39 πλὴν αὐτοῦ nach V. 35. Vielleicht jedoch vom Vert. selbst zugesetzt, um der Zweideutigkeit, die in οὐκ ἔστιν ἔτι sich etwa finden möchte vorzubeugen. In einigen Ausgaben (*Walton Polyglott. Buxtorf Bibl.*) findet sich auch in Onkel. hier der Zusatz בר מניה. — 5, 18 (21) οὔτε παντ. κτην. αὐτ. mit V. 14. — V. 19 (22) σκότος mit 4, 11. — 6, 2 σήμερον mit V. 6. — V. 13 mit 10, 20. — 7, 5 γλυπ. τ. θ. αυτ. mit 12, 3. — V. 22 ein Zusatz aus Exod. 23, 29. — V. 24 εκ. τ. τοπ. ἐκειν. verschrieben nach 12, 3. — 8, 4 ein Zusatz κ. τὰ ὑποδημ. ff. nach 29, 4 (5). — 8, 7 κ. πολλὴν (dieses auch an anderen Stellen) nach Exod. 3, 8. — V. 19 τὸν τε οὐρ. ff. nach 4, 25. 30, 19 und sonst. — 9, 29 ἐκ τῆς Αιγυπτ. nach V. 26. — 11, 9 μετ' αὐτοὺς mit 1, 8. — 11, 22 σήμερον mit V. 13. — 12, 25 τὸ ἀρεστὸν κ. τὸ καλὸν mit V. 28. Dieses häufig. Ebenso V. 25 ἐπικληθῆναι ff. mit 12, 11 und sonst. — 14, 8 mit Levit. 11, 7. — 14, 23 οἴσετε nach 12, 11. — 16, 8 πλὴν ff. nach Exod. 12, 16. Levit K. 23 häufig, — 18, 5 εὐλογεῖν nach 10, 8. 21, 5. — 19, 7 τὸ ῥῆμα τοῦτο nach 15, 15 und oft. — (19, 21 hat der Alex. C. καθότι ἂν δῷ μῶμον τῷ πλησίον οὕτως δώσεται αὐτῷ, welches offenbar ein Parallelism. nach Levit. 24, 20. Die anderen Codd. haben es nicht: und tritt hier abermals hervor, was von derartigen Stellen zu halten sei). — 21, 20 ἄνδρασι nach V. 21, und V. 21 οἱ ἐπίλοποι nach 19, 20. — V. 23. πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου (und so auch Galat. 3, 13 angeführt) nach V. 22. — 22, 1 ἐν τῇ ὁδῷ nach

V. 4. Und so noch viele andere Stellen, in denen die Codd. selbst zuweilen variiren. Vergl. oben 19, 21; ferner 16, 9, wo der Alex. Cod. ἑβδομάδες ὁλοκλήρους nach Lev. 23, 15. Als Parallelismen kommen ferner häufig vor: ἐν χειρὶ κραταιᾷ κ. ἐν βραχίονι ὑψηλῷ (ביד חזקה ובזרע נטויה); δικαιώματα κ. κρίματα κ. νόμους, wo im mas. T. nur theilweise.

Diaskeuastische Zusätze: 9, 13 λελάληκα πρὸς σε ἅπαξ καὶ δίς. Dass dieses sich nicht in einem hebr. Pentateuchtext gefunden, bedarf keiner Erwähnung. — V. 26 κύριε βασιλεῦ τῶν θεῶν מלך האלהים!!! — Auch zeigt dieser V. von Glossem (יד ist ἰσχύς und χείρ gegeben) und von Parallelismus. — 6, 4 ist zu Eingang ein Zusatz (nach 3, 45), der aber eine beachtenswerthe Andeutung gibt, dass das folgende שמע יש׳ כו׳ das den Paläst. als ייחוד השם, Fundament und Inhalt des ganzen Mosaismus ist, auch in Alexandrien als solches, als der Träger des ganzen Gesetzes angesehen wurde; daher hier dieser diaskeuastische Eingang, um vorzubereiten, dass in dem folgenden, ἄκουε u. s. w. das Eigentliche der Vorschriften ff. liege. — 12, 27 ist τὰ κρέα ἀνοίσεις κ. τ. λ., so wie προςχεεῖς (eigentlich ἐκχεεῖς; vgl. S. 163) ein Zusatz, durch den dieser V. verderbt wurde. — 13, 7 (6) ἐκ πατρός, 14, 4 ἐκ βοῶν. 15, 9 μεγάλη zu Ende des V. sind leicht als Zusätze zu erkennen. Ebenso 28, 61 κ. πᾶσαν τ. γεγραμμένην (wie insipid!), sowie V. 65 das unsinnige ἑτέραν. Auch 30, 14 κ. ἐν ταῖς χερσί σου ist ein zu frommer Handlung auffordernder Zusatz, den jedoch schon Philo (*de Poenitent. p. 717* und sonst) kennt, und den V. auf Worte, Gesinnung und Handlung erklärt.

Durch Abschreiber: 1, 1 Αυλῴν (manche Cod. gar Αὐλὸν) l. Αὐλῶν (und so der Alex. Cod.) — V. 8 ὤμοσα l. ὤμοσε vergl. S. 205. — V. 39 fehlt die Uebers. für וטפכם וכו׳ (der Alex. Cod. gibt hier: τὰ παίδια ἃ εἴπατε ἐν διαρπάγῃ εἶναι); vielleicht durch ὁμοιοτ. mit dem folg. πᾶν παίδιον ausgefallen. — 2, 13 fehlt durch ὁμοιοτ. ונעבר וכו׳. — V. 22 ἐποίησαν für σεν (der Alex. Cod. hat ἐποίησεν). — V. 23 בחצרים Ἀσηδώθ: der Alex. C. Ασηρώθ (der Alex. C. hat häufig an Stellen, wo der Vat. C. ein δ für ρ setzt, das richtige ρ) vergl. ferner S. 209, dass eigentlich zu lesen sei Ἀσηρίμ. — 3, 4 muss sein βασιλείας. — V. 9 Σανιωρ, sonderbar verschrieben für Σαριών (שריון) mit eben so vielen Buchstaben. — V. 10 עד סלכה ἕως Ελχα, durch das ς von ἕως fiel das Σ von Σελχα

aus. Vergl. Vorst. S. 96 C. — 3, 16 מגלעד ὑπο l. ἀπο (und so mehre Codd.) — 4, 16 29 falsch abgesetzt; vergl. auch 11, 15. 16. — 7, 25 ἀπ' l. ἐπ. — 8, 3 fehlt אשר לא ידעת durch ὁμοιοτ. — 9, 4 fehlt 'וברשעת וכו: vielleicht durch ὁμοιοτ. oder weil man einen Widerspruch mit V. 5 hier wahrzunehmen vermeinte. (Der Alex. Cod. gibt die Uebersetzung: ἄλλα δια τὴν ἀσέβειαν τῶν ἐθνῶν κύριος ἐξολεθρεύσει αὐτοὺς πρὸ προςώπου σου. Und so auch andere Codd. mit kleinen Varianten.) — 10, 2 κ. γράψεις, ein arger Verstoss, da V. 4 hat κ. ἔγαψεν. Mit welcher beispiellosen Sorglosigkeit gingen die Abschreiber zu Werke! (Der Alex. C. hat γράψω.) — 13, 5 (4) fehlt ואותו תעבודו ὁμοιοτ. — V. 14 (13), 16 (15) γῆν ein Schnitzer, wie aus V. 17 (16) zu ersehen. (Der Alex. Cod. hat πόλιν). — 14, 1 ist ausgefallen, die Uebersetzung für לא תתגודדו; manche Codd. haben jedoch οὐ φοιβήσετε. (Theodoret *h. l.* erklärt: διὰ μὲν τοῦ οὐ φοιβήσετε τὰς μαντείας ἐξέβαλε· φοῖβον τὸν Ψευδόμαντιν ἐκάλουν τὸν Πύθιον. Wenn diese Erklärung richtig, so entspricht οὐ φοιβησ. nicht dem לא תתגודדו und ist es ein späterer Zusatz. Cyrillus erblickt in φοιβᾶσθαι καθαίρεσθαι ἐπὶ νέκρῳ. — vergl. bei Bos —, auch nicht viel besser.) — 14, 27 fehlt לא תעזבנו, weil הלוי zum vor. V. gezogen wurde. — 15, 3 αὐτῷ zu viel, und der ganze V. missverstanden. — 16, 21 das zweite οὐ für ὅ. — 16, 10 fiel durch ὁμοιοτ. die Uebersetzung für כאשר יברכך aus, und wurde daher aus δῷς δῷ. — 17, 2 fehlt בקרבך (der Alex. C. gibt es). Vergl. auch V. 5. — 20, 15. 16 ὁμοιοτ. — 21, 12 die Person im Vat. Cod. verschrieben. — 22, 2 συνάξεις αὐτὸν l. αὐτὸ. — 22, 21 fehlt im Vat. Cod. die Uebersetzung für אנשי עירה: der Alex. Cod. gibt sie. — 25, 3 καὶ ἀριθμῷ für κατ' (die Corruption des καὶ und κατ' häufig) ἀριθμόν. — 25, 14 וקטנה ἢ (!!) l. καὶ. — Unter vielen anderen Fehlern bemerken wir noch 34, 6 ἔθαψαν (welches V. 7 widerlegt) für ἔθαψε[a]).

§. 39.

Forschen wir nun über die Abweichungen dieses Vertenten vom masor. Text, so dürften, wenn man sich die gewöhnlichen

---

a) Die Glosseme, diaskenastischen Zusätze und Abschreibefehler zu 32, 1—44 und K. 33. vergl. oben §. 36.

Verwechselungen gleichlautender Wörter (Vorst. S. 200) oder ähnlicher Buchstaben (das. S. 206), ferner die zuweilen etwas eilfertige Uebersetzungsweise des Vert. (§. 35) zurückruft, nur eine sehr geringe Verschiedenheit der Lesearten wahrzunehmen sein.

Wir führen zu erleichternder Uebersicht auch die schon in den vorigen §§. besprochenen Abweichungen an.

1, 15 לשבטיכם V. 33 לחנתכם ist übersetzt als wäre לשפטיכם, לנחותכם. — 2, 7 ידע διάγνωθι a. w. דע. — V. 25 אחל ἐνάρχου a. w. החל (vergl. das. V. 24). — 4, 34. 26, 8 ובמורא, ובמוראים ἐν ὁράμασι a. w. ובמראה, ובמראים. — 9, 24 מיום דעתי אתכם ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἧς ἐγνώσθη ὑμῖν. Der Vert. scheint דעתו gelesen zu haben, und löste den Infinitiv activ in den definiten Modus passiv auf. — 11, 3 מעשיו a. w. (das häufig in dieser Verbindung vorkommende) מופתיו. — 12, 15. 22. 15, 22 הטמא ὁ ἀκάθαρτος ἐν σοί a. w. הטמא בך — 13, 10 (9) הרג תהרגנו ἀναγγελεῖς a. w. הגד תגידנו! (so bemerkt es schon Grotius *ad vers.*). — 27, 26 יקים את ἐμμενεῖ ἐν πᾶσι, κ. a. w. יקום בכל (?) vergl. 19, 15. — 28, 29 והיית אך κ. ἔσῃ τότε a. w. אז. — 31, 1 וילך συνετέλεσε a. w. ויכל (Metathese. Vorst. S. 205 ff.). — V. 15 וירא κ. κατέβη a. w. וירד. — (32, 4 הוא κύριος a. w. 'ה ist kaum als Abweichung anzuführen). 32, 13 ויניקהו ἐθήλασαν a. w. ויינקו. V. 29 לו οὐ a. w. לא. V. 35 לי ἐν ἡμέρᾳ a. w. ליום. V. 43 אדמתו עמו τ. γῆν τ. λαοῦ αὐτοῦ a. w. אדמת עמו. — 33, 7 תביאנו ἔλθοις ἂν a. w. תבוא נא (!!).

Der grösste Theil dieser Stellen wurde oben besprochen, andere finden ihre Erledigung in der Erwägung des den LXX vorgelegenen Textes und deren Kunde des Hebräischen. So dürfte der Vert. ידע 2, 7 für יְדֹעַ und wie שמור (5, 12 u. a.) als Imperativ genommen haben; und hinsichtlich 13, 10 ist auf Levit. 19, 18 und das oben S. 155 hierzu Bemerkte zu verweisen. Als wesentliche Abweichung ist nur zu betrachten, das dreimal sich wiederholende ἐν σοί (12, 15. 22. 15, 22 (vergl. jedoch auch 19, 11 ἐν σοί) 27, 26 (?). 31, 15. 32, 29. 35 (wenn nicht V. 35 Abbreviatur vergl. §. 36)[a]).

---

a) 11, 4 ברדפם אחריכם καταδιωκόντων αὐτῶν ἐκ ὀπίσω ὑμῶν scheint der Vertent das 'מ des ברדפם zweimal genommen zu haben

Andere Punctation: 1, 13. 15 וידעים (defectiv) las der Vert. וידעים συνετούς. V. 45 ותשבו (defectiv) a. w. ותֵשבו καθίσαντες. — 17, 12 שֹׁם las er שֵׁם ἐπὶ τῷ ὀνόματι. — 19, 18 הָעַד las er הֵעַד (הֵעִיד) ἐμαρτύρησε. — 20, 1 ורכב las er ורוכב ἀναβάτην. — V. 8 אֶחָיו las er אָחִיו τοῦ ἀδελφοῦ (vielleicht durch Abschreiber). — 23, 11 (10) מִקְרֵה ἐκ ῥύσεως las er מִקֶּרֶה (nach dem spätern, in der Halacha häufig vorkommenden קרי. Vergl. auch Onkel., der jedoch erklärend, welches vielleicht auch der Vertent). — 25, 7 יְבָמִי las er יָבָמִי ὁ ἀδελφὸς τοῦ ἀνδρός μου. — 32, 20 אֶראה las er אַראה δείξω. — 33, 5 וַיהי gelesen וִיהי ἔσται. V. 13 מְבֹרֶכֶת gelesen מִבִּרְכַּת ἀπ' εὐλογίας [b]).

§. 40 [a]).

Bei dem Vert. dieses Buches treten bezeichnende Eigenthümlichkeiten hervor, deren manche geeignet sind, einigen Aufschluss über die Zeit zu geben, in welcher diese Version verfasst wurde.

Vorerst in sprachlicher Hinsicht. Hier ist hervorzuheben seine fast an Aengstlichkeit grenzende Sorgfalt, den mit dem definitiven Verbum verbundenen Infinitiv entweder durch das Participium (13, 9. 15. 15, 4. 8. 10. 11. 17, 15. 22, 4. 23, 22 u. a. m.) zu geben oder durch den Dativ des Substantivs, wel-

---

(a. w. ברדפם מאחריכם), oder vielleicht ist ἐκ verschrieben. — Mehre Stellen, die von Eile zeigen, vergl. oben S. 205. 206 und Anmerk. *g*; dahin gehört das in diesem §. angeführte 11, 3 מעשרו τέρατα. Vergl. auch 26, 19 ולתתך εἶναι σε, nach dem in dieser Weise öfter vorkommende להיותך.

b) Der Sam. Pent. hat von den in diesem §. angeführten Varianten: 2, 25 החל. 4, 34. 26, 8 aber auch 34, 12 מראה vergl. §. 37. 9, 24 דעתו. 12, 22 הטמא בך aber nur an dieser Stelle, nicht auch 12, 15. 22, 22. 23, 11 מקרי. 32, 29 ולא. V. 35 ליום נקם. V. 43 אדמת עמו. 33, 7 תביאנה (!!). Als Proben Samar. Sprachkunde mögen dienen: 3, 17 והירדנה. 15, 9 שנת השבעה. 31, 19 בפים (für בפיהם). Der Samar. weiss auch nicht, dass bei den ל״ה das ה im Futur mit dem ויו convert. wegfällt, daher bei ihm häufig ויראה ויצוה u. dgl. m.; aber 7, 4 scheint er auf einmal zur Erkenntniss gekommen zu sein, und gibt im Perfecto וחר für וחרה.

a) Manches aus diesem und dem folg. §. wurde mitgetheilt in den Verhandlungen deutscher Orientalisten 1844.

15

ches von demselben Verbum derivirt (4, 26 zweimal. 7, 2. 18. 26 zweimal. 8, 19 zweimal. 11, 13. 12, 2. 15, 5. 20, 17. 21, 14. 22, 1. 7. 24, 13. 28, 1. 30, 18. 31, 18), selten durch den Accusativ (14, 22. 15, 8). Hingegen wird von diesem Vert. der Infinitiv nie völlig ausgelassen, auch nicht hierfür der Dativ eines andern Substantivs gesetzt, wie es bei den übrigen Vertenten wahrzunehmen ist (vergl. Vorst. S. 142 *d*).

In diesem Buche begegnet man auch μᾶλλον neben dem Comparativ oder zur Bezeichnung des Comparativs. Vergl. 9, 1. 14. 11, 23 u. a. m.; ferner ist ihm eigenthümlich διὰ für מקץ 9, 11. 15, 1.

Wichtiger ist noch 4, 32 ברא ἔκτισε. Genesis hat für ברא ausschliesslich ποιέω, und kennt noch nicht κτίζω für ברא; dieses geben erst die späteren Uebersetzer (vergl. §. 9). Unser Vert. unterscheidet sich also durch ברא ἔκτισε von dem Vert. zu Genesis, und ist der Zeit nach jünger. — Von einer spätern Zeit zeigt auch die Uebertragung des Wortes צדקה durch ἐλεημοσύνη. In der Schrift bedeutet צדקה „Gerechtigkeit, Tugend, Unschuld"; in der Mischna ausschliesslich „Wohlthätigkeit, Almosen, fromme Gabe" (vielleicht durch das aram. צדקה vergl. Daniel 4, 24, oder vielleicht schon in der Zeit dieses späteren Buches in diesem Sinne bekannt). Unser Vert. ist von dem dieser letztern Bedeutung entsprechenden Ausdrucke ἐλεημ. so beherrscht, dass er selbst 6, 25 וצדקה תהיה לנו durch κ. ἐλεημ. ἔσται ἡμῖν gibt. Um wie viel besser Genes. 15, 6 ויחשבה לו צדקה ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην! — Nicht weniger prägnant ist 24, 13 ולך תהיה צדקה, und dieses ganz nach späterer Auffassung. Vergl. *Baba Mezia 82*[b]).

Es liegen auch Anzeichen vor, dass der Vertent in einer für die Juden an Leiden reichen Zeit gelebt, die das Drückende der Verbannung vom väterlichen Boden doppelt fühlbar machte, Schon 28, 25 והיית לזעוה לכל ממלכות הארץ κ. ἔσῃ διασπορὰ

---

b) Auch 32, 17 δαιμονίοις ist diesem Vert. unter den Pentateuchübersetzern allein eigen. Vergl. Levit. 17, 7 ματαίοις, und was oben §. 25 hierzu bemerkt wurde. Der Vert. zu Deuteron. nimmt, wie der Vert. zu Jes. 13, 21 δαιμον. offenbar in dem Sinne „böse Geister, Teufel" nach der alexandr. Vulgärsprache. Vergl. oben §. 36. Hiernach ist Dähne 2. Thl. S. 69 ff. zu berichtigen.

ἐν πάσαις βασιλείαις τῆς γῆς enthält (mag auch dieses διασπορά für זעוה aus Combination aus dem Zusammenhang hervorgegangen sein) eine solche Andeutung. Noch prägnanter tritt sie hervor 29, 27 וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה x, ἐξέβαλε αὐτοὺς εἰς γῆν ἑτέραν ὡσεὶ νῦν. Nur an dieser Stelle ist היום הזה mit νῦν übersetzt (sonst gewöhnlich ἡμέρᾳ ταύτῃ, σήμερον) [e]); dieses ὡσεὶ νῦν scheint auf eine Gegenwart hinzuweisen, welche die traurige Verheissung ἐξεβ. αὐτ. εἰς γῆν ἑτέραν bewahrheitete. Nicht minder bricht diese Stimmung 32, 36 durch, wo כי יראה כי אזלת יד wiedergegeben ist durch: εἶδε γὰρ παραλελυμένους καὶ ἐκλελοιπότας ἐν ἀπαγωγῇ καὶ παρειμένους. Eine düstere Praphrase! [d])

Forschen wir nun auf welche Zeit zumeist diese Andeutungen anwendbar seien, so scheint neben der, Epoche machenden Abführung paläst. Juden durch Ptolem. Soter nach Egypten (die aber dieser Vert. nicht als Zeitgenosse gesehen und also nicht auf sie als ein Erlebniss der Gegenwart anspielen konnte, vergl. folg. §.), die Regierungszeit des Ptolem. Philopator (221—204) hiefür angenommen werden zu müssen. Philopator fasste, als er bei seiner Anwesenheit zu Jerusalem nicht in das Allerheiligste eindringen konnte (3 Macc. 1, 2) einen tiefen Hass gegen die Juden, und liess bei seiner Zurückkunft nach Alexandrien die daselbst lebenden Juden in den Hippodromus zusammentreiben, dass sie dort von auf sie losgelassenen Elephanten zerstampft werden. Wie gerechtfertigt erscheinen unter der Regierung eines solchen Königs Ausdrücke wie ὡσεὶ νῦν und ἐκλελοιπότας ἐν ἀπαγωγῇ καὶ παρειμένους!

---

e) Nur 1 Kön. 3, 2 עד הימים ההם hat der Vat. C. ἕως τοῦ νῦν. Doch ist in diesem Kap. sehr viel verschrieben und von späterer Hand abgekürzt und zusammengezogen. Der Alex. C. hat das. τῶν ἡμερῶν ἐκείνων.

d) Vgl. die Leseart bei Holmes. — Darum auch hier, wo in der tiefen Betrübniss der Gegenwart die Sehnsucht nach tröstender Verheissung um so stärker erwachen mochte, ועל עבדיו יתנחם durch x. ἐπὶ τοῖς δούλοις αὐτοῦ παρακληθήσεται; יתנחם ist gegeben ohne Umschreibung, obschon dieses παρακληθήσεται etwas an anthrom. Redeweise annähernd. Darum auch 33, 5 heilverkündende messianische Auffassung. Vergl. §. 36.

§. 41.

Wir werfen nun einen Ueberblick auf die Uebersetzung des Pentateuchs.

Im Allgemeinen kann keines der fünf Bücher auf den Namen einer gelungenen Version Anspruch machen. Es gehet jedem dieser Vertenten das sich Erheben über die ihm vorliegende Materie, ein lebendiges Durchdringen und Auffassen seines Stoffes ab; wenn daher auch manche Stelle von geistiger Befähigung zeigt, so tritt uns bald wieder eine gedankenlose Worttreue oder oberflächliche Combination entgegen, der das Verständniss abgehet. Hier kann also nur der Maassstab des relativ Guten angelegt werden; und wenn auch die Uebersetzer ihre Aufgabe nicht ganz erfüllt, so dient ihnen zur Entschuldigung, dass mit ihnen erst die eigentliche Hermeneutik beginnt (§. 1), so wie, dass in ihnen zuerst Morgenland und Abendland, hebräische und griechische Sprache, diese zwei einander gegenüberstehenden Pole sich begegnen: welcher geistigen Anstrengung bedurfte es, dem hebräischen Text nicht ganz untreu zu werden und in der griechischen Sprache sich verständlich zu machen!

Forschen wir nun über die einzelnen Uebersetzer.

Der Vertent der Genesis ist mit mancher Kenntniss des hebr. Textes ausgerüstet, auch legt er zuweilen Proben eines wissenschaftlichen Geschmackes ab; er überträgt aber häufig sehr frei, mehr dem Inhalte und weniger der Worttreue nach, und dieses auch an Stellen, wo die Worttreue unbeschadet der Deutlichkeit zu retten gewesen wäre.

Exodus wurde von einem Manne übertragen, der mehr mit der griechischen als mit der hebräischen Sprache vertraut gewesen zu sein scheint.

Der Uebersetzer des Leviticus zeigt von Kunde des Hebräischen, doch wird er nicht selten so vom Texte überwältigt, dass ihm kein freier Blick für die Sprache in die er übersetzt verbleibt. Er webt ferner ganz nach dem Character des Buches, das er überträgt, religiöse Deutungen und Normen ein.

Deuteronom hatte einen mit ziemlicher Kenntniss begabten Mann zum Vertenten, der sich mitunter seinen eigenen

Weg zu bahnen weiss, aber auch zu mancher Uebereilung sich hinreissen lässt.

Am meisten scheint der Vertent von Numerus zurückgeblieben und wird bei ihm an vielen Stellen Sachkenntniss vermisst. Der §. 30 angedeutete Aufschluss hierüber führt uns zur folgenden weitern Betrachtung über die Vollständigkeit der Uebersetzung je der einzelnen Bücher.

Dass manches Wort in demselben Buche verschiedenartig übertragen ist, gibt, wie vielfach erwähnt wurde, kein sicheres Kriterium für verschiedene Uebersetzer desselben Buches. Hingegen dürfte nach der Wahrnehmung, die Exod. 36—40 darbietet, dieses constatirt sein, dass der eigentliche (frühere) Vertent dort, weil diese Kap. nur Wiederholungen enthalten, keine Uebersetzung gab: die Version zu Exod. also unvollständig war (in Bezug nämlich zu diesen letzten Kapp. Vergl. §. 15. 22). Ob Genesis, das ebenfalls viele Wiederholungen, Aufzählungen von Namen und Zahlen (wie K. 5. 11. 46) und andere leicht verständliche Stellen hat; ob ferner Numer., das dieselben Erscheinungen zeigt, vollständig übersetzt wurde, dürfte nach Analogie von Exodus sehr zu bezweifeln sein. Hiegegen erheischte Levit. und Deuteronom eine vollständige Uebersetzung und konnte hier nicht auf ein leichtes, keiner Nachhülfe bedürfendes Verständniss gerechnet werden.

Darum auch die Versionen zu Levit. und Deuteron., deren jede aus einer Hand hervorging, die gelungensten (Vorst. S. 23. 24). Noch wichtiger aber ist die Wahrnehmung: Eigentliche Interpolirungen d. i. Zusätze von Versen und selbstständigen Stellen finden sich nur in Genesis, Exodus und Numerus (vergl. §. 11. 20. 30); hingegen haben Levit. und Deuteronom nur Glosseme und kleine diaskeuastische Zusätze.

Dieses daher weil diese zwei Bücher vollständig übersetzt waren und an sie, wo keine Lücke auszufüllen war, spätere Hände sich nicht wagten.

Es kommt auch die Frage zu beantworten, ob die Uebersetzer irgend einen Leitfaden gehabt. Nach den vielfach bemerkten Uebereinstimmungen mit Onkelos ist anzunehmen, dass diese alte Version ihnen zur Hand ging. Diese Uebereinstimmung tritt in Deuterom. zuweilen auf überraschende Weise her-

vor. Doch war diese alte aram. Version, die erst in späterer Zeit „Onkelos“ nach dem bekannten Aquila (Ἀκυλά) überschrieben wurde, ihrem Ursprunge nach keineswegs vollständig: die Redaction ging erst im 3—4 Jahrh. der übl. Zeitr. in den babylonischen Schulen vor sich (vergl. die gedachte Abhandlung S. 12 ff.)

Wir forschen nun über Ort und Zeit der Uebersetzung. Hody (l. l. p. 113. 119) will aus den Ausdrücken ἀχί für אחו (Genes. 41, 2), οἰφί für איפה (Levit. 5, 11. 6, 13. Numer. 5, 15. 28, 5) schliessen, dass da dieses egyptische Benennungen sind, die griech. Uebersetzer des Pentat. Alexandriner gewesen seien. Hierauf würde nun zwar auch Genes. 46. 28 Ἡρώωνπολις führen (vergl. S. 18); doch sollte auf diese Argumentation ein Gewicht gelegt werden, so würde sich wieder ergeben, dass der Vertent zu Exodus, der das. 16, 36 עשירית האיפה δέκατον τῶν τριῶν μέτρων, ferner der Vert. zu Deuterom., der das. 25, 4. 15 איפה μέτρον gibt, ausserhalb Alexandrien gelebt haben! — Wir verlassen daher diese Folgerung, und scheint überhaupt die Frage über die Oertlichkeit von untergeordnetem Werthe: es genügt, dass wie aus allen Anzeichen wahrzunehmen ist, die Uebersetzer ausserhalb Palästina lebende Juden waren (vergl. auch Vorst. §. 6 Anmerk. *g*). — Wichtiger ist die Untersuchung über die Zeit der Uebersetzung. Die Uebersetzung begann nach den meisten Nachrichten zu Zeit des Ptolem. Philadelphus (Vorst. §. 2); die Version von Deuteron. aber rührt aus einer spätern Zeit als die der Genesis her (vor. §.). Hier sind also die zwei Endpunkte, innerhalb welche die Uebersetzung des Pentateuchs fällt: die Regierung des Philadelphus und die des Philopator. Später als zu Philopators Zeit ging die Uebersetzung Deuteronoms nicht vor sich. Dieses ergibt sich sowohl aus den vor. §. bemerkten geschichtlichen Andeutungen als auch aus dem Umstande, dass wie oben mehrmals angeführt wurde, die Uebersetzer des Pentat. Anthropomorphismen u. s. w. vermeiden, die Uebersetzer der nichtpentat. Bücher aber Anthropomorphismen beibehalten. In der Zeit der früheren Vertenten galt also diese Vermeidung als allgemeine hermeneutische Regel, in späterer Zeit wurde sie vergessen. Daher darf auch der Zeitraum zwischen dem ersten und letzten Uebersetzer der Schrift (Genesis und Deuteron.) nicht zu sehr auseinander gerückt werden, da-

mit er nicht mit dem der Uebersetzer der nichtpentat. Bücher zusammenstosse[a]). Wenn jedoch Numer. allein einen groben Anthromorphismus hat (35, 34 שכנ κατασκηνῶ vergl. §. 30), so rührt diese Stelle — denn dass gerade hier ein Zufall gewaltet und durch ein Glossem der Anthropom. in den Text gebracht wurde, wäre mehr als Zufall — von einem spätern, zur Zeit der nichtpentat. Uebersetzer lebenden Vertenten her,

Da nun Philadelphus 284—246, Philopator 221—204 regierte, so ging die Uebersetzung des Pentat., wobei jedoch nur bei Levit. und Deuteron. Vollständigkeit anzunehmen ist, Genesis und Exodus aber dem grössern Theile, Numer. nur einem Theile nach in Betracht kommen, höchstens in einem Zeitraum von 60—70 Jahren vor sich.

---

a) Es wurde §. 35 der Zweifel angeregt, ob der Uebersetzer des Deuteron. die früheren Versionen gekannt habe. Wenn dieser Zweifel gegründet, so würde hieraus zu schliessen sein, dass die früheren Versionen zur Zeit des Vertenten des Deuteron. noch nicht allgemein verbreitet waren, er zwar wissen mochte, dass sie vorhanden seien, jedoch sie gar nicht oder nur theilweise kannte. Dieses würde nun ebenfalls darauf führen, dass ein zu langer Zeitraum zwischen den früheren und späteren Uebersetzern des Pentateuchs nicht anzunehmen sei.

Zusätze.

Zu S. 50.

Zur nähern Motivirung der in der Anmerkung *m* daselbst angegebenen Zeitbestimmung mehrer Psalmen, Folgendes. Es werden hier für die späteren Psalmen vier Perioden angenommen: Exil, innerer Kampf der National- und antinationalen Partei, frühere Siege, entscheidende Siege der Maccabäer. Dass Ps. 102 dem Exile angehöre wurde schon von mehren Exegeten erkannt (vergl. Rosenmüller Scholien); und dahin ist auch zu beziehen Ps. 106 (vgl. de Wette Commentar über die Ps. Zunz gottesdienst. Vorträge S. 15 Anmerk.) Da nun aber Ps. 105 enge mit Ps. 106 zusammenhängt — diese beiden Ps. stehen zueinander in antithetischer Verbindung: Ps. 105 erzählt was der Herr für Israel von dessen Beginn an gethan, und Ps. 106 in welcher undankbaren Weise Israel von seinem Beginne als Volk diese Wohlthaten vergolten — beide Ps. also einen Verfasser haben, so ist auch für Ps. 105 die vorgedachte Zeit anzusetzen. — Dass Ps. 137 dem Exile angehöre, zeigt deutlich sein ganzer Inhalt und brauchte er hier nicht angeführt zu werden. Mehr dürfte hervorzuheben sein Ps. 136, der hinsichtlich der Zeit den gedachten Ps. nahe stehet, da, wie V. 24. 25 zeigen, er in die Zeit der Rückkehr aus dem Exile fällt. Dieser Ps. ist übrigens wie aus den respondirenden כי לעולם חסדו wahrzunehmen, eine Ueberarbeitung des Ps. 135 zu einem Chorpsalm, wahrscheinlich zum Gebrauche des Tempels oder der Gotteshäuser. Hingegen ist Ps. 135 alt, da schon Jeremias 10, 13 aus ihm wörtlich abholt (vgl. Ps. 135, 7); und dass nicht umgekehrt, Ps. 135 aus Jeremias, beweiset Ps. 136.

Einer etwas ausführlichern Besprechung bedarf die Angabe der Ps. der zweiten Periode. Die Ausleger haben gewöhnlich für die, die nationalen Trübsale schildernden historischen Psalmen nur zwei Epochen im Auge: das babylon. Exil und die Antiochischen Vernichtungskriege, und es wird mancher Ps. dem man

deutlich seine Beziehung gegen Innen ansiehet, gewaltsam in eine dieser Epochen hineingepresst. Vergleicht man jedoch Josephus, 1 und 2 Maccabäer und das Buch der Weisheit, so standen schon längere Zeit vor dem Einfalle des Antiochus im Innern des Staates zwei Parteien einander gegenüber: eine, die sich zu der Sitte der auswärtigen Herrscher, zu denen Palästina in Abhängigkeitsverhältniss stand, hinneigte — die griechische Partei — und eine andere, die an dem überkommenen Glauben festhielt, die s. g. Nationalpartei. Zur Zeit des Antiochus Epiphanes, kam der lange im Innern gährende Process zum fürchterlichen Ausbruche, und die griechische Partei siegte mit schändlichem Verrath an Glauben und Vaterland. Diese Partei hatte aber — wie viele Anzeichen ergeben — auch schon während des innern Kampfes sich an die ptolomäischen und seleucidischen Machthaber angelehnt, und mochte durch diese leicht der anderen Partei an Macht überlegen sein. Dieser Zeit des innern Kampfes und des Ueberwiegens der Griechlinge gehört Ps. 14 an: nur so finden V. 1 אמר נבל בלבו אין אלהים וכו׳, V 2 היש משכיל דורש וכו׳, V. 3 הכל סר וכו׳ אין עשה טוב וכו׳, die auf einen babyl. Bedrücker keinen richtigen Sinn zulassen, ihre Erledigung: der Ps. spricht gegen die Griechlinge, abtrünnige Juden. V. 7 בשוב ה׳ שבות ist zu verstehen wie Job. 42, 10 Verlust, Schaden, Verfall u. s. w. — In diese Periode des innern Kampfes gehört auch Ps. 73, für den man die eigentliche Zeitbeziehung nicht aufzufinden wusste und in ihm, obschon er deutlich historische Spuren an sich trägt, nur allgemeine Beziehungen fand (vgl. bei de Wette). Die Griechlinge sind hier ebenfalls die Mächtigeren, die Nationalpartei drohet zu unterliegen. Der Dichter lässt trauernd an sich die Zustände der Gegenwart vorüberziehen; er fühlt sich aber dennoch nicht von Vertrauen verlassen und bricht V. 1 in die Worte aus, die der eigentliche Ausdruck des ganzen Ps. sind: אך טוב וכו׳ לברי לבב, die ברי לבב die Nationalpartei. „Zwar regt sich mancher Zweifel (V. 2), da die הוללים, רשעים — die Antinationalen, Gottvergessenen — glücklich sind“ (V. 2—8), „sie wenden ihren Mund gegen den Himmel“ (V. 9) — gegen Gott, dessen Glauben sie verrathen — „und sie finden Anhang, die Menge läuft ihnen zu, spricht, weiss es wohl Gott ff., umsonst halte ich mein Herz rein ff. und bin geplagt jeden Tag ff.“ (V. 10—15) — muss ertragen die feind-

seligen Verfolgungen dieser Partei —. „Es ist nun schwer hier Auskunft zu finden“ (V. 15. 16, und trefflich das דור בניך, die fromme, jener gegenüberstehende und bei Gott ausharrende Partei). Doch der Dichter „betritt die Heiligthümer Gottes und lernt das Ende Jener erkennen“ (V. 17). „Sie sitzen auf glatten Höhen“ (sie werden nur gehalten durch auswärtige Gunst: ein schlüpferiger Boden!) „und welcher Fall stehet ihnen bevor“ (V. 18 ff.) — Es ist nun auch בעיר V. 20 prägnant: in ירושלים, wo sie zur Zeit die Mächtigen sind.

Auch Ps. 94 ist gegen die griechische, in ihrem Uebermuthe Frevel und Gewaltthätigkeiten ausübende Partei gerichtet; da, wie man bei aufmerksamem Durchlesen erkennt, dieser Ps. nicht auswärtige, sondern innere Feinde im Auge hat. Bei genauerm Eingehen zeigt sich aber auch eine frappante Aehnlichkeit der Sprachweise dieses Ps. mit Ps. 92. 93. Es liebt Ps. 94 die emphatische Wiederholung des Vordersatzes mit eingeschobenem ה׳. Vgl. V. 1 אל נקמות ה׳ אל נקמות, V. 3 עד מתי רשעים ה׳ עד מתי רשעים; und diesem begegnet man auch Ps. 92, 10 כי הנה אויביך ה׳ כי הנה אויביך, Ps. 93, 3 נשאו נהרות ה׳ נשאו נהרות. Auch der Ideengang von Ps. 94, 8 ff. tritt Ps. 92, 7 ff. hervor. — Diese drei Ps. scheinen aus der Begeisterung eines und desselben, in der Mitte der Ereignisse stehenden Dichters hervorgegangen und Ps. 94 der Zeit nach der ältere zu sein: Ps. 92 gewinnen die die Nationalpartei bildenden Frommen schon zum Theil die Oberhand, dieses sind die: שתולים בבית ה׳ V. 14, und es wird dieser und der folgende Ps. von der des Sieges durch Gott gewissen Hoffnung getragen.

Der dritten Periode, früheren Siegen, ist Ps. 75. 76. 85 zu vindiciren. Ps. 75 bespricht einen Sieg der nationalen, gegen die griechische Partei im Innern des Staates: jene stehet nun wieder an der Spitze. Der Ps. erwähnt auch in der That keines Schlachtenkampfes, keiner Niederlage des Feindes auf offenem Felde; sondern er ruft den הוללים und רשעים — den Griechlingen, wie man diesen Benennungen auch Ps. 73, 3 begegnet — zu, dass sie sich nicht überheben (V. 5 ff.), denn Gott ist Richter, erniedrigt diesen, erhebt jenen ff. (V. 8 ff). — Ps. 75. spricht von einem Siege über den (auswärtigen) Feind, der aber wie es nach (V. 11) scheint, noch nicht völlig aufgerieben ist. Dieser Ps. dürfte auf eine der 1 Macc. K. 3 erwähnten Schlach-

ten zu beziehen sein. Hierher gehört auch Ps. 85; darum V. 2—4 der Herr liebt sein Land ff. (über שבת שבות יעקב vgl. was oben zu Ps. 14. bemerkt wurde); V. 5 ff. hingegen, dass Gott wieder aufnehmen möge ff., der Sieg völlig entschieden werde. Zu beachten ist auch V. 9 ואל חסידיו vgl. auch 2 Macc. 14, 6, wo die Partei, die Juda der Maccabäer anführte, 'Ασιδαῖοι חסידים genannt wird.

Der Zeit der endlichen Besiegung der Syrer gehört nach manchen Exegeten K. 66 an (vgl. jedoch weiter). — Auch der grosse Hymnus Ps. 95 bis Ps. 100 wäre als Weihhymnus, mit dem Juda und seine begeisterten Krieger in Zion zur Wiederherstellung des Tempels einzogen, oder als Dankhymnus aus der glücklichen Zeit der durch die angestrengtesten Kämpfe erlangten Selbstständigkeit und gesicherten Ruhe unter Simon (vgl. die glänzende Schilderung 1 Macc. 14, 8 ff.) schicklich zu betrachten, wenn nicht ein besonderer Umstand dagegen spräche. 1 Chron. 16, 23 ff. ist Ps. 95 völlig nachgebildet, (im Text ist in den Worten, „welchem Ps. 96 nachgebildet" ein Druckfehler und muss statt „welchem" sein „welcher"), oder vielmehr es gibt 1 Chron. diesen Ps. wörtlich und nur mit kleinen Abweichungen wieder, die zum Theil aus den, dem Chronisten eigenthümlichen Verbesserungs- und Verdeutlichungsbestrebungen (Vgl. Vorst. S. 209 Anmerk.) hervorgegangen sind. Da nun aber der Chronist vor der Zeit der syrischen Verfolgungen lebte (vgl. oben S. 20), so gehören Ps. 95—100 einer frühern Periode an. — Ps. 113—119 deutet schon Talmud Pesachim 118 auf spätere Zeit; Ps. 118 schildert vollständig, wie auch schon mehre Autoren erkannt (vgl. bei de Wette), die Maccabäerzeit.

Dass, wenn auch der Canon schon früher geschlossen war, manche maccab. Psalmen dennoch Aufnahme finden konnten, hierüber sind die Exegeten zu vergleichen. Wir erwähnen hier noch Ps. 44, der nach V. 23 auf die Syrerepoche zu beziehen ist: der babylonische Eroberer übte nicht Religionsverfolgung. — Noch ist anzuführen Ps. 149, der den Maccabäerkämpfen angehört; darum חסידים V. 1 und 5 hervorragend, und nur so erhält V. 6 seine eigentliche Deutung.

An die oben gedachten vier Epochen schliessen wir hier noch eine andere an: die Invasion des macedonischen Alexanders. Ihr gehört Ps. 46 an, der von einer grossen, Völker erschüt-

ternden Umwälzung spricht (V. 3. 4. 7. 9), wie sie Asien durch Alexanders Eroberungen erfahren. Auch Ps. 66 ist mehr auf diese als auf die Antiochische Zeit — für deren Drangsale V. 10 bis 12 ein zu schwacher Ausdruck wäre, vgl. hiermit Ps. 44, 11 bis 24 — zu beziehen; die Befürchtungen über das feindliche Herannahen Alexanders (vgl. Joseph. Antiquit. 11, 8) sind gut V. 10—12, noch treffender aber sein umgewandelter Sinn und der hierdurch erfolgte friedliche Ein- und Abzug (ibid.), durch ברוב עזך יכחשו לך אויביך (V. 3 vgl. auch die folgenden V.) bezeichnet.

Aus sehr später Zeit scheint Ps. 82 zu datiren. Welche Deutung man auch hier versuchte (vgl. bei de Wette, wo manche abgeschmackte Auffassung) es blieb V. 6. 7 ohne genügende Erklärung. Dieser Ps. hat aber seine eigentliche Beziehung zum Synhedrium und der Stellung, die es den Machthabern gegenüber einzunehmen hatte. Dem Synhedrium lag ob, das Recht gegen die Willkür der Herrscher zu vertreten, vgl. Gerichtl. Beweis S. 41 ff. Aber das Synhedr. war nicht immer seines Berufes eingedenk und blieb zuweilen hinter der Erfüllung seines hohen Amtes zurück (vgl. das Gerichtl. Beweis S. 159 Anmerk. angeführte Factum). Gegen derartige Pflichtvergessenheit des Synhedriums tritt nun der heil. Dichter in die Schranken. V. 1 bezeichnet er vorerst den hohen Beruf des Synhedriums: es ist עדת אל, in seiner Mitte stehet Gott. Es wird daher auch im zweiten Stichos mit dem solennen Namen אלהים benannt. V. 2. Vorwurf an das Synhedr. תשאו — die Herrscher — פני רשעים. Nachdem V. 3. 4 die dem Synhedr. obliegenden Pflichten gedenkt und dass es gerade seine Aufgabe sei den Bedrängten zu retten מיד רשעים, kehrt V. 5 zu der V. 2 erhobenen Anklage zurück, und „es wanken alle Grundfesten der Erde," da auch beim Synhedr. nicht mehr das Recht geborgen ist. V. 6. „Ich dachte ihr seid göttliche Richter, Söhne des Höchsten" — dieses בני עליון lässt seine Antithese בני בליעל leicht errathen: בני עליון das Synhedr. im Gegensatze zu den Herrschern, die בני בליעל sind. V. 7. „Aber ihr werdet sterben wie Menschen, und fallen wie einer der Fürsten," wie die Herrscher, da ihr nicht besser als sie seid. V. 8. „Stehe auf o Gott! richte die Erde ff;" da auf Erden das Recht nirgends (auch bei dem Synhedr. nicht) Vertretung findet.

Dieser Ps. scheint übrigens die Ansicht zu bestärken, dass auch zur Zeit des ersten Tempels das Synhedr. bestanden (vgl. das. ferner den Aufsatz von S. Sachs, 2. Jahrgang der von mir herausgegebenen Zeitschrift); doch möchte auch in der vormaccab. Periode, in welchem das Synhedr. dem Hohenpriester zur Seite stand (vgl. Gerichtl. Bew. a. a. O. zu Ende) das Synhedr. mancher Anmassung der Hohenpriester entgegen zu treten gehabt haben, und wäre obiger Ps. auf diese Zeit zu beziehen.

Zu S. 157.

Zu den hier über Levit. 24, 7 x. ἅλα aufgestellten Conjecturen ist noch hinzuzufügen, dass auch Ezech. 43, 24 in nicht minder befremdender Weise מלח bei עלה erwähnt wird, während der Pentateuch selbst bei keinem Opfer מלח speciell hervorhebt, sondern nur Lev. 2, 13 eine allgemeine Vorschrift für alle Opfer aufstellt. Es scheint, dass in der ersten Zeit des zweiten Tempels ein eigenthümliches Verhältniss bei dem מלח obgewaltet, und auf dasselbe ein besonderer Werth gelegt worden sei. Die Mischna erwähnt nur bei dem Ganzopfer von Geflügel das מלח besonders (Sebachim 6, 5), aber um hinzuzufügen, dass wenn auch das Salz gefehlt hätte, das Opfer dennoch nicht zurückgewiesen würde (ibid. 6.) Auch Nehem. 10. wird nicht מלח besonders gedacht, es ist begriffen unter וכל מלאכת וכו׳ V. 34 das. Esra 6, 9 wird zwar מלח angeführt, aber nur in Verbindung mit anderen zur Opferung gehörenden Gegenständen. Vgl. das.

Zu S. 161. 162.

Die in der Anmerk. c. angeführten Stellen aus dem Samarit. Pentat. (vgl. auch S. 69. 75. 108. 225) geben einen Begriff von dem Werthe dieses Textes. Dass er dennoch nicht nur Verfechter fand, sondern Manche ihn sogar über den masor. T. setzen wollten (Vorst. S. 263. 264. 268) erklärt sich aus dem Umstande, dass hierbei theils andere Zwecke verfolgt wurden (vgl. a. a. O. *J. Morinus;* der Behauptung der Reformatoren gegenüber, dass zur Bibel zurückzukehren sei, sollte nachgewiesen werden, die Schrift sei verfälscht und entstellt, daher der inspirirte Kirchenglaube die alleinige Quelle), theils man nicht zu einer Uebersicht des Ganzen, einer Gesammtanschauung sich zu erheben vermochte und man auch hier wie bei der Septuaginta (vgl. das.

S. 273 und sonst) nur bei einzelnen Stellen verblieb. Erst Gesenius hat in seiner Abhandlung de Pentat. Samar. Indole den höhern Ueberblick gewonnen und durch Klassificationen der verschiedenen Abweichungen vom masor. T. die Mangelhaftigkeit des Sam. P. nachgewiesen. Doch konnte auch Gesenius sich noch nicht von der Ansicht mancher seiner Vorgänger lossagen, der Sam. P. sei mit der Alex. Version aus einem alten, von dem später redigirten masor. T. verschiedenen Codex geflossen, sei aber vielfach von halbgelehrten Abschreibern verderbt und interpolirt worden (S. 14. das. Dass Gesen. falsch R. Asaria de' Rossi das. Not. 53 citirt, wurde schon Vorst. S. 34 Anm. *d* bemerkt). Die Veranlassung zu dieser unrichtigen Stellung die Gesen. dem Sam. P. gibt scheint in der Mangelhaftigkeit der von ihm aufgestellten Klassificationen zu liegen, die weder stringent genug, noch vollständig sind. Gesen. hat eine ganze Klasse ausgelassen: *Die* Zusätze im Sam. P., die nicht nur etwa Wiederholungen von Parallelstellen sind, sondern die ein oder mehre Worte, die sich nicht im masor. T. finden, hinzufügen; und gerade diese Zusätze verbreiten das eigentliche Licht über den Sam. Pentateuch. Hier bietet sich ganz die Gelegenheit dar, die Echtheit des Sam. P. zu erproben: ging er aus einem selbstständigen Codex hervor, so müssten diese Zusätze dem Genius der Sprache, deren Formen und Biegungen, wenigstens nicht widersprechend sein. Aber man gehe diese Stellen durch: welche widerliche barbarische Redeweise, welche Fehler, die man selbst einem Anfänger nicht vergibt! Vgl. (die meist oben angeführten Stellen) Genes. 23. 2 בקרית הארבע אל עמק. Das. 27, 27 כריח השדה מלא 43, 48 ברוך האיש ההוא לאלהים. Exod. 5, 13 כאשר בהיות התבן נתן לכם. 32. 32 אם תשא חטאתם שא Levit. 8, 31 במקום הקדוש u. a, m. Solche Sprachwidrigkeiten sollten sich je in einem ursprünglichen hebr. Codex gefunden haben! Wer erkennt nicht, dass dieses Nachbildungen der Septuaginta seien (die Septuaginta hat diese Zusätze vgl. die resp. Stellen); der Sam. P. also nicht mit der Sept. aus einem Codex geflossen, sondern er erst die Sept. benutzt und das Griechische mit der gröbsten Unkunde hebräisirt. — Und ein solches Hebräisiren zeigt sich ganz deutlich auch an Stellen, wo er einzelne Worte des hebr. T. nach der Septuag. ändert; wie Genes. 30, 40 ויתן פני הצאן

איל עקוד 47, 21 העביד לעבדים. 49, 22 בני צעירי עלי שור u. a. und nun vollends die grösseren Zusätze Exod. 22, 4 (oben S. 108). Levit. 15, 3. 17, 3. 4. Und will man alle diese Stellen nebst der Unmasse anderer Fehler, die sich im Sam. P. finden und von denen Ges. einen im Verhältniss zu dem übergrossen Vorrathe nur geringen Auszug gibt, den semidoctis (!) librariis zuschreiben, dann bleibt nach angestellter Subtraction der heutige masor. T. übrig: wo ist also die Selbstständigkeit des Sam. P., wo sein hohes Alter zu finden?![a]).

Die späte Zeit dieses Textes erweiset sich auch an anderen Stellen. Er hat Exod. 22, 3. 6. 8 wo er שנים mit אחד שנים gibt, offenbar Onkelos (vgl. z. St.) in der heutigen Redaction benützt. Er hat schon das spätere רבי Genes. 21, 20 und Deuter. 33, 25 רביך vgl. oben S. 219. (רעי Numer. 27, 7 ist das apocopirte aram. רעיא. Hiernach ist Gesen. S. 54 zu berichtigen.) יבעה Exod. 22, 4 ist der technische Mischnaausdruck (Baba Kama 1, 1) für die in diesem V. gedachte Beschädigung. שוחט בחוץ Levit. 17, 3. 4 ist nach dem mischnischen Sprachgebrauch (Sebachim 13, 1 und sonst): dem eigentlich Hebr. gemäss ist שוחט בחוץ „auf der Strasse schlachten;" als Gegensatz zu „von innen," muss gesagt werden מחוץ. — So kennt er auch das spätere שחיטה (שחוטה) Numer. 11, 32 (vgl. weiter), und das spätere קרי Deuter. 23, 11.

Ueberhaupt ist hinsichtlich des Sprachlichen (vgl. Gesen. S. 53. 54) noch Folgendes hervorzuheben.

1. Der Sam. liebt den Imperativ, für die dritte Person!! vgl. Exod. 12, 48 הקרב für יקרב. 23, 7 כי לא הצדיק (vgl. die

---

a) Sehr befremdend ist, dass Gesen. den wegen seines sehr dunklen Sinnes bemerkenswerthen Zusatz des Sam. P. zu Exod. 23, 19: כי עשה זאת כזבח שכח ועברה הוא לאלהי יעקב nicht anführt. Die samar.-griechische Uebers. hierfür vgl. oben S. 109. Die sam.-chald. Vers. hat: הלא עבד דה כזבח אנשחו ומרגזה היא לאלהי יעקב. Die sam. griech. Vers. ist die richtige. Dieses שכח ist, da der Sam. häufig ח mit ע verwechselt wie שקע welches im Arab. (vgl. Castell. h. v. und Freitag v. شقح شكح) Taedium, molestia, ira bedeutet. Der sam. chal. Vert. hatte es sinnlos für שכח oblivisci genommen und daher אנשחו oblivio von נשה. — Die sam. griech. V. las ferner עֲבֵרָה, die sam. chal. V. עֲבָרָה: in diesem wie in jenem Falle eine Probe der Sprachkenntniss des Sam. Pentateuchs.

Septuag.) 35, 10 יבוא ועשה. Levit. 6, 7 הקריבו für הקרב. (Den Infinitiv. absolut. verstehet er nicht. Vgl. Exod 13, 3 זכרו für זכור Num. 6, 23 אמר für אמור. 15, 35 רגמו für רגום). Levit. 2, 6 פתח für פתות u. a. m.

2. Dieser Text hat ganz das Gepräge des schlaffen galiläisch-palästinischen Dialekts, dessen Character Vorst. S. 100 ff. besprochen wurde. Der Sam. P. verwechselt unter einander א׳ה׳ח׳ע. Genes. 8, 22 והרף für וחרף. 23, 8 צהר für צחר. 36, 13 נהת für נחת. 36, 28 חוץ für עוץ und V. 39 מחיטבאל für מהיטבאל. Exod. 31, 2. 35, 30. 38, 22 חורי für אורי. 28, 26, 39, 19 חבר für עבר. Levit. 11, 16 השאף für השחף. 13, 39 בחק für בהק. 19, 24 חללים für הללים. 26, 16 בחלה für בהלה u. a. m. (Gesen. meint S. 55 die Samaritaner lieben in vielen Wörtern mehr das harte ח als das weiche ה. Allein aus obigen Beispielen sowie aus der sam. chald. Vers. und den sam. Briefen ist zu ersehen, dass im Gegentheile die Samarit. dem palästin. Dialect gemäss, das ח weich wie ה und sogar wie א aussprachen. Bei näherer Beachtung obiger Verwechselungen und der Gründe hiervon, würde Gesenius über הלבניה für חלבנה Exod. 30, 34 weniger verlegen gewesen sein — S. 57 — und nicht das falsche „etiam Talmudistae הלבון scribunt pro חלבון“, worüber ihn schon Buxtorf eines Besseren belehren konnte, angeführt haben. Ebenso ist auch die gesuchte Erklärung — S. 53. — für אתנהלה Genes. 33, 14 überflüssig; und auch עברתם Genes. 49,7 ist dasselbe wie חברתם des masor. Textes.)

Der schlaffen paläst. Aussprache gemäss setzt ferner der Sam. P. ב für פ. Genes. 31, 33. 35 ויחבש für ויחפש. Exod. 15, 10 נשבת für נשפת. — ג für כ: Genes. 21, 23 (ולניני) ולנגדי für ולנכדי. Levit. 11, 19 הדוגיפת für הדוכיפת. — ז für צ: Exod. 15, 5 במזלות für במצלות. (Gesen. würde bei Berücksichtigung des palästinischen Sprachgebrauches auf die gezwungene Erklärung des ולנגדי — S. 30 — nicht eingegangen sein. Wenn übrigens auch die samar. chald. Version ודלקבלי hat, so ist zu berücksichtigen, dass dieser Vert. nicht selten das Original missverstehet.)

3. Die ganze Färbung des Sam. P. ist nach Orthographie und Wortbildung eine aramäische (vgl. Gesen. S. 53. 54), und auch hier, welche Confusion! Der Sam P. liebt die aram. Form קְטַל (die er aber plena gibt. daher bei ihm קטל und קטיל —

diese Participialform liebt er ebenfalls vgl. Genes. 20. 3 בעילת בעל 27, 15 החמידות und sonst sehr häufig — nur aus dem Zusammenhang unterschieden werden müssen). Diesem gemäss hat er fast durchgehends קדישים, der Singular ist aber dennoch stets קדוש! Lev. 10, 3 בקריבי und Numer. 17, 28 הקרוב! Einmal nimmt er sogar einen Anlauf zu der Hebr. פעל-Form. und giebt Genes. 44, 10 נקואים für נקיים!

Die groben orthographischen Fehler wie מספה משגא יאגון דלא דלא (Genes. 24, 25. 42, 27. 43, 12. 42, 38. 44, 31) ותדלאנה ידמאר (Exod. 2, 16. 19. 15. 16) u. a. unzählige mehr sind kaum zu erwähnen. Hervorgehoben möge noch werden, was Vorst. S. 197 Anmerk. über das ה' locale bei dem Sam. P. bemerkt wurde, und ist noch hinzuzufügen, dass der Sam. P. auch von dem ה' paragog. keinen eigentlichen Begriff hat; als ein drolliges Beispiel dient die Form תמידה (Exodus 28, 29. 30.)

Die vielen eingeschobenen Parallelstellen wurden von Manchen für echt gehalten, und besonders trat Kennicott, der viel durchsah aber wenig durchschauete, als deren Vertheidiger auf. Welche Bewandniss es jedoch mit dieser Echtheit habe, möge an der Paralellstelle Exod. 32, 10 nachgewiesen werden, wo nach ואעשה אותך לגוי גדול der Sam. P. einschiebt: ובאהרן התאנף ה' מאד להשמידו ויתפלל משה בעד אהרן. Wer auch mit nur halb offenen Augen siehet der wird erkennen, was von dieser referirenden Stelle an diesem Orte zu halten sei und hieraus auf die gedachte Echtheit schliessen.

Ueber den Werth der sog. Verbesserungen des Sam. P. sind Hottinger, Exercitat. Antimorin., Gesenius u. A. zu vergleichen. Der oder die Verfälscher hatten aber auch nicht die Geschicklichkeit die Verbesserung durchzuführen, sondern fallen aus der Rolle und lassen durchschauen, dass der masor. T. die Unterlage sei. So gibt der Sam. P. Exod. 32, 36 ואם בהמה מכה für שור נגח des masor. T. (vgl. auch S. P. V. 29, 32.) und für שור תחת השור des masor. T. hat der Sam. P. בהמה תחת בהמה. Und dennoch hat der S. P. unmittelbar darauf wie der masor. T. והמת יהיה לו, welches aber nur nach dem masor. T., der vorher שור hat, passend ist: der S. P. hat בהמה und wäre dieses eine ursprüngliche Leseart, so müsste folgen והמתה תהיה לו. Der masor. T. lag also vor, man wollte ihn verbessern: und die Verbesserer hatten noch überdies so wenig Sprachkennt-

niss, dass sie das Unpassende des והמת nicht merkten! — Exod. 29, 5 schiebt der S. P. ein וחגרת אתו אבנימ (der. S. P. liebt die Lesemütter nach צירי und סגול, ja sogar nach שוא wie Exod. 12, 11 ומקליכם. Levit. 1, 2. 13 קרבניכם קרבניך מנחתיך auch nach קמץ: so häufig אותיך, עמיך, Genes. 32, 23 ילדיו. Exod. 40, 1 מקטיר u. a. m.) Durch dieses Einschiebsel soll diese Stelle mit Levit. 8, 7 ausgeglichen werden, woselbst zuerst Aaron mit dem Gürtel umgürtet, also vollständig bekleidet wurde, und hierauf erst Moses zu dessen Söhnen überging (vgl. auch Joma 5). Und dennoch vergisst der S. P. schon V. 9 sein Vorhaben und gibt wie der masor. T.: וחגרת אתם אבנט אהרן ובניו (d. S. P. אבנימים). Vergleicht man nun noch die jeder Regel und Sprachgesetz hohnsprechenden Formen und Constructionen, *) so wird man bald dahin gelangen, was von den Fabeleien zu halten sei, dieser Pent. stamme aus der Zeit des Zehnstämmereiches und es habe ihn der 2 Könige 17, 28 erwähnte Priester mitgebracht, oder er stamme von Manasse, dem Erbauer des Tempels auf Gerisim her (vgl. die verschiedenen Hypothesen bei Gesen. S. 4 ff). Man wird aber auch nicht wenig staunen, wie über diesen Text durch fast zwei Jahrhunderte gestritten werden konnte, und mit Bedauern wahrnehmen, wie unkritisch die sich so nennende Bibelkritik zu Werke ging. Gesenius hat sich ein unleugbares Verdienst erworben, da er mahnte in die richtigen Schranken einzukehren; doch irrt er selbst noch sowohl hinsichtlich der Zeit (vgl. oben) als mancher von ihm für echt gehaltenen Stelle, die eine genauere Prüfung als unecht erkennt. So Genes. 4, 6 vgl. oben S. 55 und die neueren Commentatoren. Genes. 14, 14 vgl. oben S. 17 Anmerk. p. Ueber Genes. 23, 13 vgl. die neueren Commentatoren und meine Zeitschrift 1844. S. 84. Zu Genes. 49, 14 wo der Sam. P. חמור גרים hat, ist die Ableitung dieses גרים aus dem Arab. (Gesen. S. 63) ungenügend, und auch beim Samarit. dürfte das nur als Lesemutter (vgl. oben) zu betrachten sein.

Der Sam. Pent. ist ein aus dem masor. T. durch Zusätze und Corruptionen, allmälig entstandenes Machwerk (vgl. oben

---

b) Im Werke sind mehre Proben hiervon gegeben. S. 85 Anm. h. muss für „den Sam. Pentat. hat גבור מלחמה“ sein גבור במלחמה!! und S. 171 Z. 5 ist für הנופח zu lesen הנפח. Wahrscheinlich der Hofal!

S. 69 Anmerk.) Die Lehre wurde bei den Samaritanern wenig gepflegt: von einer geistigen Regsamkeit findet sich, wenn man den zwar viel besprochenen aber wenig gekannten Dositheus ausnimmt, keine Spur; und die Schrift selbst, wird noch heutiges Tages (vgl. Robinsons Palästina Th. 3, S. 328) nur an den Festtagen öffentlich vorgelesen. Der Text blieb also gleichsam sich selbst oder vielmehr Jedermann überlassen, es wurde willkürlich zugesetzt und verändert; und so erhielt der Sam. Pent. die wunderliche Gestalt in der er heute vorliegt. Hieronymus scheint ihn schon als Codex gekannt zu haben, doch ist dessen eigentliche Bekanntschaft mit dem Sam. Pent. noch sehr in Zweifel zu ziehen*). Auch manche letzte mischnische Autoren scheinen von einem Sam. Pent. zu wissen. Ueber R. Simon ben Eleasar vgl. Vorst. S. 197 Anmerk. und die das. ausführlich angeführte Stelle aus jer. Jebamot, f. 4. Und noch findet sich eine andere Stelle jer. Sota f. 21^b (Berliner Ausgabe): אמר ר׳ אלעזר בן שמעון נמיתי לספרי כותים זייפתם תורתכם ולא הועלתם לעצמכם כלום שהכתבתם בתורתכם אצל אלוני מורה שכם והלוא ידוע שהוא שכם. (Dieses שכם ist Deutron. 11, 30 nämlich im Sam. Pent. mehr als im masor. T. Im bab. Talmud Sota 33^b und Sifri wird ר׳ אלעזר בר׳ יוסי mit noch einigen Varianten angeführt.) Also zwei Autoren, die Kenntniss vom Sam. Pent. hatten; doch ist vielleicht auch an letzterm Orte in umgekehrter Ordnung ר׳ שמעון בן אלעזר, wie in der Stelle Jebamot zu lesen (vgl. weiter). — Fälschlich wurde aber noch hierher be-

---

*) Hieronym. ad Galat. 3, 10: „Quam ob causam (weil nämlich das. πᾶς ὃς οὐκ ἐμμενεῖ aus Deut. 27, 26 angeführt wird, der mas. T. aber nicht כל hat [aber ebensowenig ἐμμενεῖ vgl. oben S. 224]) Samarit. hebr. volumina relegens, inveni כל scriptum esse. Frustra illud tulerunt Judaei, ne viderentur esse sub maledicto, si non possent omnia complere quae scripta sunt, cum antiquiores alterius quoque gentis litterae id positum fuisse testentur.“ Hätte Hieronymus richtigere Bibelkenntniss besessen und Levit. 26, 24. Deuter. 28, 15 berathschlagt, wo die härtesten Verwünschungen, und der masor. T. dennoch את כל המצות und כל מצותי hat, so würde er bald von dem Gedanken der vorsätzlichen Verfälschung, der sogar noch unter Theologen des vor. und Anfang dieses Jahrh. im Gange war, zurückgekommen sein. — Wenn übrigens Hieronym. Praefat. in Libr. Reg. sagt: „Samaritani Pentateuchum Mosis totidem litteris scriptitant, figuris tantum et apicibus discrepantes“ so zeigt dieses von geringer Vertrautheit mit dem Sam. Pentateuch.

zogen Synhedrin f. 90b אמר ר' אליעזר בר' יוסי בדבר זה זייפתי ספרי כותים שהיו אומרים אין תחיית המתים מן התורה und hieraus geschlossen, die Juden sprechen den Samaritanern den Glauben an eine Auferstehung ab (vgl. Hottinger l. l. p. 39 u. A.) Diese Stelle polemisirt gegen die Christen, die die Unsterblichkeit der Seele erst aus dem N. T. ableiten wollten, daher der Ausdruck מן התורה vgl. auch die Mischna das. vgl. auch Meor Erajim c, 3, der diese Stellen auf die Sadducäer beziehet und diesem entspricht auch die heutige Leseart זייפתי ספרי צדוקים. Ueberhaupt sind aus Sorglosigkeit der Abschreiber (und auch durch Einfluss der Censur) oft כותי מין צדוקי promiscue durch einander gesetzt, und es kommt auch häufig כותי für נכרי; daher es allenthalben der genauesten Prüfung bedarf, von wem dieser Genannten gehandelt werde. Den Vorwurf der Ableugnung einer Auferstehung macht ihnen Epiphanius (Haeres. 8); mit welchem Rechte vgl. Reland. de Samarit. §. 10. Gesenius de Samarit. Theologia. p. 38 seq. die Briefe der Samarit. an Silvestre de Sacy Notices et Extraits de la Bibliothèque du Roi T. 12 p. 107.

So wie im Sam. Pent. so macht sich auch in den Religionsgebräuchen der Samaritaner eine stete Fluctuation bemerklich; und da dieses Gebiet sehr dunkel ist, so dürfte hier manche Besprechung nicht am unrechten Orte sein, besonders da durch sie einiges Licht über eine oben berührte Stelle der Septuaginta verbreitet wird, Das frühere Verhältniss der Samaritaner zu Juden und jüd. Religion ist bekannt aus 2 Kön. 17. Esra 4. Joseph. Alterthüm. 6. 9. 11. 12. 13. Die älteren mischnischen Lehrer sind hinsichtlich der Rechtgläubigkeit der Samar. getheilter Meinung: einige halten sie für unechte und nur aus Furcht vor den, unter ihnen Verwüstung anrichtenden Löwen (2 Kön. 17, 25), übergetretene Proselyten — גרי אריות —, andere für wahrhafte Proselyten — גרי אמת — d. i. sie gingen allmälig (vgl. Tosafot. Succa 8 u. a. a. O. Maimonid. comment. in Berachot 8, 8. Nach jer. Berachot. 32 scheint das כותי Berachot 8, 8 für נכרי zu stehen, vgl. oben: also schon ein alter Fehler, da Maim. und auch Raschi es auf Samarit. deuten) wahrscheinlich mit Beziehung auf die Unterwerfung der Samar. durch Johann Hyrcan, ganz zur jüd. Religion über. Die letztere

Meinung scheint die allgemeinere, vgl. die Mischna Berachot 7, 1. Demai 3, 4. Schebiit 8, 10; vorzüglich spricht der an letzterer Stelle erwähnte R. Akiba sich hierfür aus. vgl. auch jer. Gittin 4[b], bab. Kidduschin 76[a]. Dieser R. Akiba war einer der eifrigsten Anhänger des Barcochba, und trug am meisten zu dem Aufstande der Juden unter Hadrian bei (vgl. Gerichtl. Beweis S. 48). Ob auch die Samar. an diesem Aufstande Theil genommen, kann fast mit Gewissheit verneint werden. Neapolis, die Hauptstadt Samariens, erlitt unter Hadrian keine Beeinträchtigung (vgl. Cellarius Historia Samarit. p. 26); und scheinen überhaupt die Samaritaner von ihm verschont und wegen ihrer Theilnahmlosigkeit an dem Aufstande begünstigt worden zu sein. Daher wird auch jer. Kidduschim 27[b] berichtet: י"ג עיירות נשתקעו בכותים בימי השמד „dreizehn Ortschaften gingen auf in den Chutäern (vermengten oder verloren sich unter die Chutäer) in den Tagen der Vernichtung.“ ימי השמד wird gewöhnlich der Hadrian. Vernichtungskrieg, zuweilen der des Ant. Epiphanes benannt; hier ist, wie sich bei einigem Nachdenken zeigt, der erstere gemeint. Diese Ortschaften schlossen sich enge an die Samarit. an, um als Bestandtheile Samariens, das verschont wurde, zu gelten.

Dass die Samarit. hinsichtlich mancher Auffassung des Gesetzes von der bei den Juden geltenden Norm abwichen, that der günstigern Meinung von ihnen nicht Abbruch, nur wurde hierdurch ihre Stellung eine theilweis exceptionelle. So nahmen sie das Gebot über Leviratsehn in einem sehr befremdenden Sinne (Vorst. a. a. O.) und es konnte deshalb nicht die Ehe mit ihnen eingegangen werden (bab. Kidduschin 76[b] und jer. Gittin 4[b]), überhaupt sollen bei ihnen die Ehegesetze nicht in ganzer Strenge gehandhabt worden sein (ibid.). Am meisten waren sie hierin abweichend, dass sie sich zu eng an den Buchstaben des Gesetzes hielten. vgl. jer. Pesachim 2[a]. Schebiit 9[b]. Orla 10. bab. Cholin 3. — Hervorgehoben wird ihre orthodoxe Richtung bei dem Pessachbrode מצות (Gittin 10. Cholin 4), beim Schlachten des Viehes (Cholin ibid.) hinsichtlich der levitischen Unreinheit der Leichen, der Gräber (Nidda 7, 4: 5.), der Reinigungsbäder (Tosefta Mikwaot c. 6. vgl. R. Schimschon Mikwaot 8, 1); ferner ihre Strenge bei der Menstruation (Nidda 56[b] vgl. Tosefot das.), die aber weil sie an dem Buchstaben zu fest hielten, sie wieder auf der andern Seite zu einer von der gewöhnlichen

Norm erleichternden Abweichung führte (Nidda 33[a]). Ihre Zeugenunterschrift wird bei Scheidungsbriefen nach Einigen für gültig gehalten; bei sonstigen Urkunden ist sie ungültig, da sie in civilrechtlichen (Geld) Angelegenheiten der Unredlichkeit verdächtig sind (Gittin 1. 1. jer. Gittin 4.)*). Bekannt ist die Meinung eines Autors (ר' שמעון בן גמליאל), die Gebote, welche die Chuthäer halten, werden von ihnen noch strenger als von den Israeliten beobachtet (Gittin l. l. und sonst im bab. und jer. Talmud).

Vergleicht man hiermit die Samarit. Briefe an Scaliger, Huttington (eigentlich durch Hutt.), Ludolf und de Sacy, so findet man obige Angaben bestätigt. Was die zuletzt angeführte Meinung betrifft, so ist zu vergleichen die oben S. 61 Anmerk. citirte Stelle aus dem Briefe an Scaliger, die Samarit. schieben die Beschneidung nie auf. Ebenso rühmen sie in einem Briefe durch Huttington, dass bei ihnen Alle, auch die Kinder, gross und klein, am Versöhnungstage fasten müssen, die Juden aber dispensiren die Kinder unter sieben Jahren (Notices p. 77. Zum eigentlichen Fasten halten die Juden ihre Kinder erst von 12 und 13 Jahren an.) Ebenso rühmen sie auch, dass sie am Sabbath kein Feuer anzünden lassen und sogar nicht an den Feiertagen (durch Huttingt. in Eichh. Repert. Th. 9, S. 32, und in einem

---

*) Unrichtig sagt Jost (Geschichte der Israel. Th. 4. S. 78) „die Samarit. hatten nach Gittin 9, 2 (muss sein 10, 2) geordnete Gerichtshöfe nach mosaischem Gesetze". Die dortige Stelle beziehet sich nicht auf Samar. sondern auf nichtjüdische (heidnische Gerichtshöfe ערכאות של נכרים) und von „nach mosaischem Gesetze" ist dort keine Erwähnung. Noch unrichtiger ist, was S. 79 von einem sam. Rechte angeführt wird und dass bei wichtigern gerichtlichen Verhandlungen der Juden der Zusatz nöthig wurde, „nach mosaischem und jüd. Rechte," damit dem Unterzeichneten nicht die Ausrede bliebe, er habe sich nach samar. Rechte verpflichtet." Aber die Stelle Ketubot 72, auf die das. bezogen wird, spricht auch im Entferntesten nicht von einer gerichtlichen Verhandlung und einer Clausel; sondern es heisst: Folgende Frauen verlieren ihre Ketuba (donatio propter nuptias) העוברות על דת משה ויהודית und die Mischna fügt selbst hinzu, was dieses דת משה ויהודית sei: sie gibt dem Manne zu essen Unverzehntetes, beachtet nicht die Gesetze der Menstruation ff." Also Rituelles, und nicht die leiseste Spur von gerichtlicher Verhandlung und gerichtlichem Zusatz. (Die bei Trauungen übliche Formel כדת משה וישראל ist aus später nachtalmudischer Zeit und hat eine andere Beziehung. vgl. Tosefot Ketubot f. 3).

Briefe an de Sacy 1820 in den Notic. p. 143). — Sie sprechen ferner allenthalben davon, dass sie am Pesach מצות essen, und sie bringen auch das Pessachopfer, welches sie früher auf dem Berge Gerisim (vgl. die Briefe an Scaliger Eichhorn Repert. Th. 13), seit kurz vor dem Ende des vor. Jahrh. aber durch Druck verhindert, zu Sichem opfern (Notices p. 72. In neuerer Zeit opfern sie es wieder auf Gerisim. Vgl. Robinson Palästina Th. 3. S. 328). — Von ihrer Strenge hinsichtlich des Schlachtens nach bestimmten Vorschriften zeigt, dass sie nur von jenem Viehe essen, das sie selbst geschlachtet *(de Sacy Mémoire sur les Samaritains p. 32)*. Auch sagen sie ausdrücklich in einem Briefe an de Sacy (Notices p. 111): ולא נסמך זביחתם, soviel als ולא נסמך על זביחתם (זביחתם): „wir verlassen uns nicht auf ihr (vorhergehend יהודיה Juden) Schlachten": sind also in dieser Hinsicht noch strenger (so wie die Karäer) als die Juden*). Hierher ist auch zu beziehen die Leseart des Sam. Pent. Numer. 11, 32 וישחטו שחוטה für וישטחו שטוח des masor. T.; der Samarit. wollte das Gebot der שחיטה in der Schrift wiederfinden. — Hinsichtlich der levit. Unreinheit sagen sie (das.) ונשמר הטמאות כמא אמר מרן; und in dem Briefe an Scaliger (Eichhorn Th. 13. S. 260. 261. und Hutt. (Notices p. 178) dass sie das Reinigungswasser sprengen am 3. und 7. Tage (Numer. 19, 12); im Jahre 1820 beobachteten sie nicht mehr dieses Gesetz (Notices p. 127). Vgl. ferner in den obigen Briefen, dass sie bei jeder Pollution oder dem Ausflusse des Samens sich baden, ihre Frauen die Reinigung bei Menstruation und Niederkunft beobachten. (Sie schreiben in dem Briefe an Scaliger und de Sacy חרץ für רחץ). Die widerspenstige (ממריה vgl. oben S. 127 Anm. Sam. Pent. und sam. chal. Version) Frau wird fortgeschickt mit einem Scheidebrief.

Die oben bezeichnete günstige Ansicht über die Samarit. änderte sich zu Ende der Lebenszeit der R. Meir (unter M. Aurel oder Severus). Drei jüngere Autoren kamen in dieser Zeit

---

*) De Sacy, Notices p. 124 übersetzt: „nous ne prenons point de part à leurs sacrifices," und wie er in einer Anm. hinzufügt: ou plutôt nous ne prenons point place à leur festins pour manger des animaux que ils ont tués" hat diese Stelle missverstanden. Auch übersetzt er p. 122 unrichtig die Stelle über Leviratsehen, worüber an einem andern Orte.

mit den Samarit. in nähere Berührung und scheinen manches über die Samarit. früher Unbekannte in Erfahrung gebracht zu haben: R. Simon ben Eleasar, R. Eleasar ben Simon, R. Ismael ben Jose. Die beiden Ersteren polemisirten gegen den Sam. Pentateuch (vgl. oben S. 243); man wurde also um diese Zeit mit dem Sam. Pent. und dass er differire, bekannt. Wenn wie oben (das.) conjecturirt wurde an beiden Stellen ר׳ שמעון בן אלעזר zu lesen ist, so würde dieses noch mehr die Vermuthung bestärken, dass die Abweichung des Pentateuchs, als eine den Boden des Glaubens erschütternde Differenz die eigentliche Ursache des Umschlages der günstigen Ansicht war*). Dieser R. Simon ben Eleasar war es, der an R. Meir, einen ungünstigen Bericht abstattete; worauf R. Meir, der früher die Samarit. für גרי אמת hielt (Baba Kama 38. Nidda 33) deren Ausschliesung aussprach (Cholin 6a). Zwar gibt ein späterer Autor (das.) als Ursache dieser Ausschliessung durch, R. Meir an, weil man das Bild einer Taube auf dem Berge Gerisim gefunden habe; vgl. jedoch weiter, dass dieses auf eine spätere Zeit zu beziehen sei.

Der dritte der obengenannten Autoren, R. Ismael ben Jose, klagt die Samarit. von Seiten ihres Cultus an. Jer. Aboda Sara 22: ר׳ ישמעאל בי רבי יוסי אזל להדא ניפוליה אתון כותייא לגביה אמר לון אנא מחמי לכון דלית אתון סגדין לאהין טורא אלא לצלמיא דתחותוי דכתיב ויטמן אותם תחת האלה אשר עם שכם. Diese Erzählung findet sich auch Bereschit rabba c. 81, aber mit maucher Abweichung, auch ist für אזל להדא ניפוליה, in Ber. rab. עבר בהדין פלטנות. Dieses פלטנות oder פלתנוס nach dem Citate des Aruch, ist πλάτανος, mit Beziehung auf אלה Genes. 35, 4. (Reland de Monte Garisim §. 3. will sonderbar genug

---

*) Dass dieser R. Simon nicht noch mehre differirende Stellen und namentlich die verrufene Aenderung Deuter. 27,4 עבל in גרזים anführt, mag seinen Grund darin haben, dass er nur die Stellen herausheben wollte, in denen er die Samarit. ihres Irrthums überführte (vgl. die gedachten Citate). Vielleicht mochten auch viele bedeutendere Veränderungen und unter diesen auch Deuter. 27, 4 erst nach der Zeit dieses Autors in den Sam. Pent. hineingebracht, auch mochten bei der Redaction des Talmuds mehre polemische Stellen dieses Autors, weil vielleicht nicht mehr gekannt, nicht aufgenommen worden sein. Ueberhaupt werden auch die obigen zwei Stellen nur gelegentlich und nicht etwa eines polemischen Zweckes willen hervorgehoben.

dieses פלחנוס für πελεϑοῦ ναός ansehen!) Man hatte zwar schon früher Ahnung von der Verehrung des Berges Gerisim bei den Samaritanern (vgl. R., Jehuda bab. Aboda Sara 27a; vgl. auch Nedarim 3, 10); doch waren Reisen nach Samarien selten und so blieb in dieser Hinsicht Manches ungewiss. R. Ismanel war nach Neapolis (vgl. auch Bamidbar rabba c. 23. zu Ende שכם זהר נפרלין) gegangen und hatte Gelegenheit (אזל ל׳ ist gewöhnlich in Beziehung zu einem längern Aufenthalt) die fast abgöttische Verehrung des Berges Gerisim (vgl. die Samar. Briefe) wahrzunehmen. Er führte sie auf die das. vergrabenen Götzen zurück. Dieser Vorwurf scheint schon lange im Schwunge gewesen zu sein, daher fingirt das Chronic. Samarit. (vgl. Reland l. l. §. 14), der Hoheprister Ozi habe 360 Jahre nach Einzug der Israeliten in Palästina, auf Gottes Befehl die heiligen Geräthe in einer Höhle des Berges Gerisim vergraben. Dieses Vorgeben ist alt, vgl. Joseph. Alterth. 18, 5; und es scheint hierdurch die Verehrung für Gerisim auch mehr gehoben worden zu sein. Auch das oben S. 56 angeführte Glossem der Septuag. zu Genes. 35, 4 κ. ἀπωλ. αὐτὰ ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας erhält nun Aufschluss. Dieses Glossem spricht obigen Vorwurf gegen die Samarit. aus, deren Viele in Alexandrien lebten und zwischen denen und den dortigen Juden Feindschaft herrschte (Joseph. Alterth. 13, 6). Der Sam. Pent., der sonst gern die Glosseme der Septuag. aufnimmt, hat diesen Zusatz nicht; und dass er alt sei ist aus Philo vgl. oben S. 56 erwiesen *). Dieser Vorwurf war also weit verbreitet; und legte man auch in Palästina zu mancher Zeit auf ihn kein Gewicht, so wurde er durch den längern Aufenthalt des R. Ismael bei den Samarit.

---

*) Dass bei dem Hasse zwischen den Juden und Samarit. zu Alexandrien der Sam. Pent. dennoch aus der Sept. abgeholt, ist, da der Sam. Pent. allmälig componirt wurde, nicht befremdend; spätere Samarit., zu deren Zeit der Conflict. in Alexand. vergessen war, benutzten die Septuaginta. Schreiben doch die Samarit. in der Chronik des Abulphatach (Paulus Neues Repert. Th. 1. S. 125 ff.) sich die eigentliche Septuaginta zu! — Uebrigens ist auch auf die sam. chald. Version zu verweisen, die trotz der von den späteren Samarit. zur Schau getragenen Aversion gegen Juden und jüd. Gelehrsamkeit, die von den babylonischen Akademien ausgegangene heutige Recension des Onkelos fast durchgehends zur Unterlage nimmt. vgl. Eichhorn Einleit. in das A. T. u. A.

lebhaft aufgefrischt. — Diese Darstellung bietet auch für manche Meinungsverschiedenheit mischnischer Autoren eine historische Unterlage. R. Simon ben Gamaliel, ein Zeitgenosse des R. Meir, stellt wie oben erwähnt wurde, in mancher religiösen Beziehung die Samarit. sehr hoch. Aber schon dessen Sohn R. Jehuda Hanasi ist ganz anderer Meinung, und will die Samarit. als Heiden betrachtet wissen (jer. Berachot 29[a]. Demai 9[b]. Schekalim 2[b] Berl. Ausg.) Dieser R. Jehuda war ein Zeitgenosse des R. Simon ben Eleasar (Nidda 53[b]), und verkehrte besonders viel mit R. Ismael (vgl. Schabbat 51. Nidda 14 und sonst); daher seine ausstossende Ansicht.

Die Meinung über die Samarit. blieb nichtsdestoweniger dennoch schwankend (Cholin 5. 6) bis zur Zeit des R. Abuhu (ibid. und jer. Aboda Sara l. l.), der sie gänzlich ausschloss. Als Veranlassung wird von einer Seite (jer. Ab. Sar.) erzählt: „Diocletian hatte verordnet, dass alle Völker heidnische Libationen bringen müssen, nur die Juden waren hiervon ausgenommen. Die Samarit. brachten die Libationen" (machten von dieser Ausnahme nicht Gebrauch). Diese Erzählung hat eine historische Unterlage in dem von Deocletian i. J. 303 erlassenen Edict der Christenverfolgung; ebenso richtig ist aber auch, dass die Juden in diesem Edicte nicht mitbegriffen waren, da nirgends eine Märtyrerzeit für die Juden unter Diocletian angegeben wird (Diocletian wird vielmehr als nachsichtig gegen die Juden bezeichnet vgl. Ber. rab. c. 63.); und es war auch die Verfolgung eigentlich aus politischen, die Juden weniger berührenden Motiven hervorgegangen (vgl. Gibbon of the decline and fall of the Roman empire T. 2. p. 389). Hinsichtlich der Samarit. scheint nach dem was schon Josephus (Alterth. 12, 5) über sie in derartigen Zeitläuften (obschon unter anderen Umständen) erwähnt, ferner aus ihrem Widerwillen gegen die Juden, endlich auch weil der dortige Berichterstatter nicht lange nach der Dioclet. Verfolgung gelebt haben kann, dieses Referat viel Wahrscheinliches zu haben. — Hiermit ist in Verbindung zu bringen, was jer. Abod. Sar. l. l. von der Anbetung der דמות יונה erzählt wird. Dieses wird ebenfalls das. auf diese Zeit bezogen; und bei den in Palästina sich ereigneten Vorfällen ist der jerusal. Talmud zuverlässiger als der babylonische. Auch das Chronic. Samarit. weiss von

einer Vogelgestalt (طير) auf dem Berge Gerisim, erzählt aber mit vielem Fabelhaften untermengt, dass die Römer sie dahin den Samarit. zur Kränkung aufgestellt haben, bis ein gewisser Barraba, Sohn des Nathanael, Sohnes des Hohenpriesters Akbon sie zerbrochen habe (vgl. Rel. de Monte Garis. §. 13). — Die Angabe des Talm. Abod. Sar. über die Anbetung der Taube hat die Zeit Diocletians im Auge; und bewahrheitet sich eben hierdurch. Die Samarit. wollten sich nicht zu den Juden bekennen und mussten daher irgend einen heidnischen Cultus hervorsuchen; es ist aber schon von R. Asaria de' Rossi (Meor Enajim) bemerkt worden, dass die Taube in Beziehung zum assyrischen Cultus stand. Die Gelehrten, die mit vielen harten Ausdrücken die jüd. Ausssage über דמות יונה der Samarit. bezeichneten, weil sie aus den Briefen der Samarit. sich eines Andern überzeugt glaubten, hätten zu ihrer eignen Rechtfertigung erst nachweisen sollen, wie es sich um die Zeit, von der die talm. Autoren sprechen, mit den Samarit. verhalten habe. — Diese haben jedoch wahrscheinlich nicht in Wirklichkeit wieder einen heidnischen Cultus eingeführt, sondern ihn nur in der Zeit der Bedrängniss durch das Diocletianische Edict vorgeschützt; für die Juden lag jedoch in jedem Falle hier hinreichende Veranlassung zum Ausschlusse der Samarit. vor. — Um so unbedenklicher sind aber die Samarit. als Monotheisten, in der auf Diocletian folgenden Zeit (und von da ab) anzunehmen; und ist dieses die Unterlage für die Erzählung der Sam. Chronik, dass später ein Sam. den Vogel zerbrochen habe. Was Abulpharadj (p. 74 ed. Pococke) von dem Glauben der Samarit. an die Körperlichkeit Gottes erzählt, mag ebenso vielen historischen Grund haben als sein Bericht (p. 79.) von einem heftigen Kriege zwischen Juden und Samaritanern, den Jost (Th. 4. Anhang S. 230) fälschlich in den talmud. Quellen wiederzufinden vermeint.

Ueber die Schicksale der Samarit. unter Severus, Justinian u. A., so wie über ihre verschiedenen Niederlassungen sind Lightfort, Cellarius, Reland, Gibbon, de Sacy, Jost u. A. zu vergleichen. Keiner dieser Schriftsteller thut jedoch einer Ansiedelung der Samarit. in Babylonien Erwähnung. Aus Gittin 45[a] ist aber zu ersehen, dass auch Babylonien im 4. Jahrhundert samar. Ansiedler hatte und dass

zwischen diesen und den Juden ein friedliches Verhältniss obgewaltet *).

Die späteren Berichte über die Samarit. haben das Chron. Samarit. und die samaritanischen Briefe zur Quelle. Hier zeigt sich bei näherm Eingehen, dass die Samarit. ihr Religionssystem aus auswärtigen Bestandtheilen ergänzt, daher auch manche Veränderung nach Verschiedenheit der Zeit und dem Einflusse der Umgebung. In dem an Scaliger im 16. Jahrhunderte erlassenen Briefe (Eichhorn Repert. 13, S. 261) heben sie hervor: ואנחנו לא נקח אלא אשה אחדה והם (היהודהים) יקחו נשים רבות; in dem Briefe an de Sacy im Anfange dieses Jahrhunderts schreiben sie: לא נקח אלא שתי אנשים (für נשים) בחייהם (Notices p. 108). — In dem Briefe an I. Ludolf Ende des 17. Jahrhunderts heisst es: וניכל מצות ששת ימים כמימר ה׳ ששת ימים תאכל מצות; (Eichhorn a. a. O. S. 283): in den Briefen an de Sacy sagen sie ausdrücklich: ונאכל שבעת ימים מצות (Notices p. 104), המצות שביע יום ניכול (Notic. p. 141)**). Vielleicht ist der Bericht an Ludolf nur der citirten Bibelstelle (Deutr. 16, 8) angepasst. — Wichtiger ist noch, dass sie Bestandtheile aus dem Karäismus aufgenommen. Reland (de Samarit. §. 35) macht auf manche Uebereinstimmung zwischen Samarit. und Karäern aufmerksam, ist aber zweifelhaft woher diese Uebereinstimmung abzuleiten sei. An einer Observanz ist jedoch nachzuweisen, dass sie die Samarit. von den Karäern abgeholt. In dem Briefe an Scaliger (Eichhorn 13, S. 258) sagen sie, dass sie am Sabbat sich des Beischlafes enthalten; und dieses wiederholen sie auch in dem Briefe durch Huttington (Notic. p. 164): aus der Mischna Nedarim 3, 10 ist aber evident, dass die Samarit. am Sabbat den Beischlaf nicht für verboten hielten ***). Anan, der Urheber des Karäismus (8. Jahrh.)

---

*) Im babyl. Talmud heissen sie durchgehends כותי כותים, im jerus. Talmud auch שמריי שמריין vgl. Abod. Sar. 1 1. Bereschit rabba c. 32 81; Samaria סמרטיקי Abod. Sar. l. l.; auch ist Erachim 3, 2 סבסטי genannt.

**) Ueber die grobe Unwissenheit der Sam. in Styl und Sprache in ihren Briefen herrscht nur Eine Stimme.

***) Die von Karo Jore Dea c. 217 angeführte abweichende Leseart wird von R. L. Heller ad Mischnam mit Recht zurückgewiesen. Karo's Bedenken erledigt sich durch das was weiter angeführt wird: auch manche nichtbibl. Vorschrift ist zu den Samarit. übergegangen.

nahm in einer absonderlichen Deutung der Bibelstelle Exod. 34, 21 das Verbot des Beischlafes am Sabbat wahr (vgl. Ibn Esra das. über das Lächerliche dieser Interpretation); und es ging dieses Verbot von den Karäern auf die Samarit. über.

Die Samit. nahmen auch von den Juden viele Satzungen und Sagen, letztere sogar aus sehr später Zeit, auf. So sagen sie in dem Briefe an de Sacy vom Jahre 1820 (Notices p. 144) nachdem sie hervorgehoben, dass sie die Gesetze über levitische Unreinheit beobachten: ונצלי בערב. So lange sie nämlich unrein sind dürfen sie nicht beten, erst Abends nachdem sie sich in Wasser gebadet (Levit. 15, 16 und sonst: die Samarit. führen häufig diese Reinigung an) beten sie. Diese Einrichtung schreibt sich nach Talmud Baba Kama 82 (aber nur für Pollution) von Esra her, wurde aber in späterer Zeit ausser Kraft gesetzt (Berachot 22). Die Samarit. dehnten sie auf jede levitische Unreinheit aus und beobachten sie noch heutigen Tages. So berichtet Dr. Loewe vom Jahre 1838 (Allg. Zeit. des Judenth. 1839 No. 569.): Der Priester kam am Sabbat nicht in die Synagoge, weil er eine Pollution hatte. (de Sacy wusste, wie er selbst p. 159 Note 4. bemerkt, in obiger Stelle nicht Bescheid). — Sie fügen am Ein- und Ausgange des Versöhnungstages je eine halbe Stunde hinzu (Notices p. 142); vgl. in dieser Beziehung Rosch Haschana 9[a] und sonst. — Benjamin von Tudela erzählt: die Priester bei den Samarit. heirathen nur Priesterinnen (Töchter von Pristern); dieses ist nach Analogie über Legitimität der Ehen Kidduschin 76. — Die Anzahl der Gebote sagen sie sei 613 (Notic. p. 70); dieses gehört dem spätern talmudischen Autor R. Simlaï an Maccot 23[b]. (Interessant wäre die Aufzählung dieser 613 Gebote aus dem Munde eines Samaritaners; unter den späteren jüd. Lehrern R. Simon aus Kairo, Maimonides u. A. herrscht hier eine Meinungsverschiedenheit). — Die Todten werden aufstehen in ihren Kleidern ff. (Notic. p. 107), vgl. Ketubot 111[b]. — Sie berichten auch (Paulus Neues Repert. Th. 1. S. 125), dass als das Gesetz in griechische Sprache unter Ptolemäus übertragen wurde, eine dreitägige Finsterniss geherrscht habe. Diese Sage kennt selbst der Talmud noch nicht und hat sie erst der spätere Traktat Soferim (vgl. Vorst. S. 61 Anmerk.) — Die Samarit. haben auch manche ihnen an sich ungünstige Erzählung aus dem Judenthume aufgenommen, sie aber in der

Weise geändert, dass das Ungünstige auf die Juden, die günstige Seite auf sie falle (vgl. die Chronik des Abulphatach in Paulus Neues Repert. und in dessen Memorabilien Th. 2). Der jüd. Ursprung ist unverkennbar.

Die neuesten Berichte über die Samaritaner geben Robinson Palästina Th. 3. S. 317 ff. Dr. Loewe Allg. Zeit. des Judenthums 1839. No. 36. 39. 46. 47. 50. 56.

Zu S. 175. 206.

Vielleicht liegt in der Uebers. Numer. 19, 2 חקת διαστολή ein halachisches Moment: bei diesem Gesetze bedurfte es für den Priester einer ungemeinen Absonderung; vgl. Para c. 3. — Auch Deuteron. 26, 12 שנת המעשר τὸ δεύτερον ἐπιδεκατόν dürfte sich beziehen auf das מעשר עני (vgl. Maaser Scheni c. 5), welches im dritten Jahre gegeben wurde (Deuteron. 14, 28). In diesem Jahre ist dieses der zweite Zehnten; der erste wurde dem Lewi (Numer. 18, 21 ff.) gegeben. In der Mischna drückt jedoch מעשר שני den Deutron. 14, 24 ff. gedachten Zehnten aus.

Zu S. 205. 222.

Vielleicht ist jedoch 1, 8 ὤμοσα gut und muss früher statt παραδέδωκε sein παραδέδωκα. Dieses scheint dem dortigen Zusammenhange nach richtiger.

Druck von C. W. Vollrath in Leipzig.





Druck von C. W. Vollrath in Leipzig.



